المنظمة العربية للترجمة

برتراند بينوش

التباسات الحضارة

ترجمة

هدى مقنّص

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

المنظمة العربية للترجمة

برتراند بينوش

التباسات الحضارة

ترجمة

هدى مقنّص

مراجعة

سميّة الجرّاح

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
بينوش، برتراند
التباسات الحضارة/ برتراند بينوش؛ ترجمة هدى مقنّص؛ مراجعة سميّة الجرّاح.
496 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
يشتمل على فهرس.

ISBN 978-614-434-039-4

1. الحضارة. 2. الثقافة. أ. العنوان. ب. مقنّص، هدى (مترجم). ج. الجرّاح، سمية (مراجع). د. السلسلة.
301

Binoche, Bertrand
Les équivoques de la civilisation

المنظمة العربية للترجمة

بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 113-5996
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: "مرعربي" - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2013

المحتويات

شكر

إنّ هذا الكتاب يلي كتاب **الإنسان القابل للتحسين** (*L'homme perfectible*) والذي نشر ضمن المجموعة ذاتها في العام 2004، وهو يضم الأبحاث التي قدمت في ندوة "تاريخ الإيمان بالتاريخ" والتي عقدت في جامعة مونبيلييه الثالثة من تشرين الأول/ أكتوبر 2002 وحتى أيّار/ مايو 2004، في إطار العمل المشترك الذي قامت به وحدة الأبحاث رقم 5186 (معهد الأبحاث حول عصر النهضة والحقبة الكلاسيكية وعصر الأنوار) بإدارة شارل ويتورث (Charles Whitworth) مع فريق البحث رقم 738 (أزمات وحدود الفكر الأوروبي) بإدارة مارلين زارادر (Marlène Zarader). قام الفريقان بالإضافة إلى اللجنة العلمية في الجامعة بتمويل هذا الكتاب.

إني أعبّر هنا، بكل صدق ولو بحسب الصيغة المتعارف عليها، عن امتنانٍ حقيقي، أوجّهه أيضاً بالطبع إلى كلّ المشاركين في الندوة والذين قبلوا بقوانين اللعبة التي حددتُها بشكل لا يخلو من التسلّط. كما أعبّر عن امتناني إلى من مكّنوا هذه الندوة من الاستمرار إذ

جاءوا لحضورها ببساطة ولتغذية النقاشات التي دارت فيها، في حين أن الباحثين في الخارج يبذلون جهداً غير اعتيادي لإحداث بعض الضجة حتى لا ننساهم بالكامل. أعتقد أن الكثيرين منا سيحتفظون بذكرى شجيّة عنهم.

وأخيراً، أشكر السيدة كلوديت فورتوني (Claudette Fortuny) (وحدة الأبحاث 5186) التي كرّست بكل محبة الكثير من الوقت لتعويض عدم كفاءتي المؤسفة من حيث إخراج هذه الوثيقة.

إنها تتمّة وخاتمة مهمّة لا يحكم عليها سوى قارئها.

برتراند بينوش

مقدمة المترجم

في العام 2007، أعلن كلود غيان (Claude Guéant)، وزير الداخلية الفرنسي في عهد الرئيس نيكولا ساركوزي (Nicolas Sarkozy) ، قائلاً "إنّ كل الحضارات لا تتساوى". كان ذلك في خطاب ألقاه أمام جمعية طلابية يمينية الهوى. لكن بعيداً من أي اتجاهات وجدالات سياسية عقيمة، يحقّ لنا أن نتساءل: عن أي حضارة يتحدّث كلود غيان؟ حين نعلم أن كلمة "civilisation" قد ظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر واستخدمت بالمفرد للمقارنة بين "الإنسان الحضاري" و"الإنسان الهمجي"، ثم استخدمت بصيغة الجمع في النصف الأول من القرن العشرين بمعنى قريب من معنى كلمة "ثقافة" (culture).

وهل من الضروري أن نتذكر عالم الإثنولوجيا الأشهر، كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss)، ومحاضرته "العرق والتاريخ" (Race et histoire) الذائعة الصيت والتي نشرها في ما بعد في كتابه **الأنثروبولوجيا البنيوية** (*Anthropologie structural*)؟

لقد نسف كلود ليفي ستراوس وللأبد كل المحاولات لتصنيف الحضارات تصنيفاً تراتبياً منذ خمسين عاماً تقريباً ولم يعد أحد يجرؤ على التقدّم بهذا الطرح في الأوساط الفكرية.

فما هي وظيفة هذا الكتاب الذي بين أيدينا؟

بعد صدور مجلّدين من المقالات البحثية بعنوان **معنى الصيرورة وفكر التاريخ في زمن الأنوار** (*Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*) في العام 2000 **والإنسان القابل للتحسين** (*L'Homme perfectible*) في العام 2004، يكمل برتراند بينوش عملاً فريداً ومفيداً يهدف إلى جمع وتقديم دراسات دقيقة وصارمة حول الفئات الأساسية في الفكر التاريخي والسياسي منذ حقبة الأنوار. والدراسات المجموعة في هذا الكتاب تنطلق من تاريخ الكلمة ونشوئها لتخطّ المعاني المختلفة والمفاهيم التي تحيل إليها عند مجموعة من الفلاسفة والمفكّرين الأوروبيين منذ القرن الثامن عشر وحتى بدايات القرن العشرين.

بالرغم من أنّ مقدمة برتراند بينوش تشكّل تقديماً للدراسات الواردة في الكتاب، إلا أنه لا يكتفي بهذا بل هو يعرض لنا تحليلاً فلسفياً لـ "التباسات" الحضارة، من النواحي الدلالية والوظيفية. فيبيّن معناها ما بين العامين 1771 و1801، ويُظهر كم أن استعمالها كان نادراً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في فرنسا، وهذا لأنّها لم تكن تدلّ إلى مفهوم معيّن فتأتي ملبية حاجة نظرية محدّدة، وقد كان الاسكتلنديون من أهم منظّري الحضارة التي اعتبرت

مساوية لتاريخ الجنس البشري فتلاقت مع فكرة "قابلية التحسين" على اعتبار أنها تشكّل آلية نموذجية تنبعث منها الأمم فتخرج من حالة الهمجية.

أخيراً، يبرز برتراند بينوش الحضارة التي أصبحت بين العامين 1793 و1830 "كلمة رئيسة" يتعين على الفيلسوف أن يجعل معناها واستعمالاتها محايدة في حين أن المؤدلج يتعاطى معها بشكل عقائدي ويستخدمها لأهداف معيارية تقييمية، في ما عدا المؤرّخ ورجل الدولة فرانسوا غيزو (François Guizot) الذي درس موضوع الحضارة وسعى إلى استغلال طاقتها التصالحية بشكل منهجي. وهذا ما يفترض تنظيم التباساتها من أجل أن يتمّ تقديم قدرتها التوليفية على معانٍ منافسة أخرى، وهي هذه المعاني التي جاءت مختلف الدراسات على استعراضها وتقديمها.

وإذا كان لنا أن نوجز مختلف المفاهيم التي وردت بخصوص مصطلح الحضارة، فإننا لن نجد أفضل من تعريف الحضارة الذي قدمه جان كازانوفا (Jean Casanova) في موسوعة **أونيفرساليس** قائلاً :

"تستخدم كلمة "حضارة" بمعانٍ شديدة التنوّع وكثيراً ما تكون غير دقيقة بالكامل. وبشكل عام، يمكن تصنيف المعاني التي تنسب إلى هذه الكلمة بشكل واضح أو ضمني إلى فئات ثلاث. **أولاً**، في اللغة الأكثر شيوعاً، يرتبط مصطلح حضارة بحكم قيمة ويصف بشكل إيجابي المجتمعات التي تستخدم هذه الكلمة لوصفها، وهو يفترض بالتالي وفي المقابل وجود شعوب غير متحضّرة أو متوحشّة

[...] ثانياً، الحضارة هي مظهر معيّن من الحياة الاجتماعية. ثمة مظاهر في الحياة الجماعية يمكن تسميتها بالظواهر الحضارية أو تسمّى، في حال تجسّدت ضمن مؤسسات ونتاجات، أعمالاً حضارية، في حين أن أخرى لا تستحقّ بالطبع أن تنضم إلى هذه الفئة. وأخيراً، تنطبق كلمة "حضارة" على مجموعة من الشعوب أو المجتمعات. وهكذا، إلى جانب **الحضارة** التي هي درجة عالية من التطوّر أو مجموعة من السمات المميزة، ثمة **حضارات متنوعة** تمتلك هذه السمات وتستقي منها شخصية خاصة تعطيها مكانة محدّدة في التاريخ أو بين مجموع الشعوب في لحظة معينة. يرتبط هذا المعنى الثالث بالتالي مع واحد من المعنيين السابقين فيجعله مفهوماً عملانياً في إطار تحليل الواقع الاجتماعي".

حين قال كلود غيان "إنّ كل الحضارات لا تتساوى"، ردّ عليه رئيس الوزراء الفرنسي السابق، جان بيار رافاران (Jean-Pierre Raffarin)، قائلاً إنّ غيان "ناجح كوزير أفضل ممّا هو كعالم إثنولوجيا، [...]، قد تصحّ التراتبية في السياسة إلا أنّها تسمّى إثنومركزية حين تطال الحضارة". ومن المؤكد أن غيان لم يكن قد قرأ هذا الكتاب الذي صدر بالفرنسية في العام 2005 وكان قد ردّ سلفاً على مقولاته مبيّناً التباسات المفهوم وخطأ التعامل معه باستخفاف ينتهي في آخر المطاف بالتعالي.

د. هدى مقنّص

تمهيد

سبق لتاريخ مفهوم "الحضارة" أن أثار أدبيات كثيرة سيجد القارئ أثراً لها، معروفاً أحياناً، في هوامش هذا الكتاب، ومع هذا، اعتبرت أنه من المفيد إضافة هذه المساهمة خاصة وأنها تجمع خطّين متمايزين قد يهزّا بعض الشيء الشواهد المتوفرة.

الخط الأول تتابعي، يبدأ مع لايبنتز (Leibniz)، وقد حارب الهمجية، حتى قبل ظهور مصطلح "الحضارة"، وليس فقط الهمجية التي خرجنا منها بشقّ النفس (كما شهد بطرس الأكبر) ولكن أيضاً الهمجية الجديدة، همجية أيامنا هذه التي تتطلّب تشخيصاً مميّزاً لا يخضع لأي تمثّل متسرّع حول مسيرة الشؤون الإنسانية العامة. ونقفل في النهاية مع فوكو (Foucault) الذي لا ندرك مفهوم الإبستيمية (Epistémè) لديه إلا على خلفية نقاش دقيق مع أصحاب "الحضارة المادية"، كما مع أنصار "تاريخ العقليات"، والذي التقى عمله مع توجّس من أحداث راهنة جرى انتزاعها من أي غائية. بين الاثنين، ثمّة الكثير من الاستعمالات لكلمة شغلت وظائف جدالية

متنوعة، من مجرّد كلمة ومفهوم فلسفي وكلمة أيديولوجية رئيسة إلى مجال تخصصي.

الخط الثاني تزامني، وبشكل أدقّ، مقارن. هو يثبت، بل يعيد إثبات ما ينساه مرّات كثيرة حتى الآن مؤرّخو الفلسفة، أي أننا لا ننتقل من دون أي مشكلة من لغة إلى أخرى، وأن "أوروبا الرّوحية" حيث التواصل لا حرج فيه بواسطة فكر واحد هو خدعة يمكن تفسير نجاحها بسهولة من طريق الراحة التي نشعر بها حين لا نضطر إلى الاصطدام بعمل الترجمة المنهك الذي لا تكافئه سلطاتنا بقدر ما تكافئ التفسير الذي لا نهاية له للنصوص الأساسية. بيد أن "الحضارة" لا تكتب فوراً بالإيطالية والإنجليزية أو الألمانية، بل هي تنعكس على مستويات شديدة التنوّع، ونحن نتلقّاها أو نرفضها بحسب ما تبدو قادرة أو لا على الانخراط في لعبة العمليات القائمة غير المستقرّة.

التباسات في المعنى والوظيفة: ولو أردنا أن نكون عقلاء: إن الحضارة لا يمكن أن يحكى عنها بالمفرد.

برتراند بينوش

مقدّمة

الحضارة: الكلمة، المخطّط والكلمة الرئيسة

برتراند بينوش

في حديثنا هذا عن الحضارة، دعونا ننطلق، لمرّة واحدة لن تتكرّر، من ميرابو (Mirabeau) الابن الذي دافع، في 16 حزيران/ يونيو 1789، عن فكرةٍ تقضي بأن تسمّي الجمعية التأسيسية نفسها باسم "جمعية الشعب الفرنسي". وقد كان الاعتراض آنذاك أن كلمة "شعب" (peuple) غير مناسبة البتة بسبب عدم تحديدها السافر: ألا ترجعنا في الوقت نفسه إلى populus (أي الأمة التي باستطاعة نوّاب الطبقات الميسورة ادّعاء تمثيلها) وإلى plebs (التي توحي بفوارق نظام الانتماءات الاجتماعية في حين أن المسألة برمّتها هي التخلّص من هذا النظام) وإلى vulgus (أي ما يسمّيه الأرستقراطيون "الحثالة")؟ وكان الخطيب الذكي يردّ قائلاً:

"لا أملك سوى هذه الإجابة عن هذه الحجة: إنّه لحظّ كبير أن تقدّم لنا لغتنا، على الرغم من عقمها، كلمة لمَا كانت لغات أخرى، على خصوبتها، باستطاعتها أن تعطيها، كلمة تحمل

هذا الكمّ من المفاهيم المختلفة. وفي هذه اللحظة حيث يتعيّن علينا أن نرسّخ أسسنا من دون أن نخاطر بالمصلحة العامة، هي كلمة تصفنا من دون أن تنقص من شأننا وتشير إلينا من دون أن تجعلنا مرعبين، كلمة لا يمكن لأحد أن يستكثرها علينا وهي، ببساطتها الممتعة، تجعلنا عزيزين على قلوب من نمثّل من دون أن نخيف من يجب أن نحارب كبرياءهم وادعاءاتهم. كلمة مطواعة، متواضعة وباستطاعتها اليوم أن تعظّم من وجودنا كلما دعت الظروف إلى ذلك، وكلّما أجبرتنا الطبقات الميسورة، بعنادها وبأخطائها، على تسلّم زمام الدفاع عن الحقوق الوطنية وعن حرية الشعب"[1].

الحجّة مثيرة للإعجاب: مصطلح "شعب" هو المناسب بقدر ما هو ملتبس، وتردّده هذا هو الذي يجعله أفضل من غيره بدل أن يشكّل إعاقة له. لماذا؟ لأن عدم الاستقرار الذي يتصف به هو ضمان تأقلمه مع الظروف: فبقدر ما يكون المصطلح أقل تحديداً، يسمح بشكل أفضل لمواجهة متغيرات الوضع. بكلمات أخرى، إن ما يرهن لعبة المفاهيم يساعد لعبة ما نسميه هنا الكلمات الرئيسة. كان ميرابو، ذاك العالم السياسي، يعرف تماماً أن الجمعيات تقتنع بواسطة الكلمات الرئيسة أكثر ممّا تقتنع بواسطة المفاهيم.

فلنعبُر الآن أربعين عاماً ونصل إلى العام 1831 حين نشر

(1) "Second discours sur la dénomination de l'assemblée," dans: F. Furet et R. Halévi, *Orateurs de la révolution française*, Pléiade (Paris: Gallimard, 1989), t. 1, pp. 641-642.

بالزاك (Balzac) رواية *La Peau de chagrin* حيث نسمع رفائيل (Raphaël) يقول:

"نحن ندين إلى "أبانا الذي في السموات" [...] بفنوننا ومبانينا وعلومنا ربما؛ وقد تكون الحسنة الكبرى كذلك، حكوماتنا الحديثة التي يتمثّل فيها بشكل رائع مجتمع شاسع وخصب بواسطة خمسمائة رأس ذكي حيث تتعادل القوى المتناقضة تاركةً السلطة بأكملها إلى **الحضارة**، هذه الملكة العملاقة التي حلّت محل **الملك**، ذاك الوجه القديم والفظيع، كنوع من القدر الزائف الذي صنعه الإنسان ووضعه بينه وبين السماء. في وجود هذا الكمّ الكبير من الأعمال المنجزة، يبدو الإلحاد أشبه بهيكل عظمي عقيم. ما رأيك بهذا"[2]؟

من الواضح أن الحضارة التي يستدعيها بالزاك هنا ضدّ الإلحاد ترتسم (بشكل محاكاة هزلية؟) في خطّ "الحضارة المسيحية"[3]، أي التأكيد أن النظام المتحضّر، لا ينبني ضد التطيّر المسيحي، بل هو على العكس نتاج له. يمكننا بالطبع، في هذا الاتجاه، الصعود إلى "عبقرية

(2) Honoré de Balzac, *La comédie humaine*, Pléiade (Paris: Gallimard, 1979), t. X, p. 108.

(3) يبدو أن هذه العبارة قد ظهرت، حرفياً، في العام 1810 في *Journal des curés* للحديث عن الإسبان "غير الجديرين بالحضارة المسيحية التي يدّعون الانتماء إليها". ذكره: B. Plongeron, "Affirmations et transformations d'une "civilisation chrétienne" à la fin du XVII^{e} siècle," dans: J. R. Derré [et al.], *Civilisation chrétienne: Approche historique d'une idéologie*, XVII^{e}-XX^{e} siècles (Paris: Beauchesne, 1975), p. 10, n. 2.

المسيحية" في العام[4] 1802، وما قبلها، كما سنرى مع ميرابو الأب.

لكن الآن دعونا نتنبه إلى طريقة الكتابة التي يتبعها بالزاك، تلك الحروف الكبيرة[5] التي تذكّرنا أننا ننتقل من كلمة رئيسة إلى أخرى. مكان الملك، وليس في مكان الشعب لأننا لم نعد في العام 1789، يجب أن نذكر من الآن فصاعداً الحضارة التي لا نعلم بوضوح ما إذا كان ينبغي الحديث عن "نوع من قدر زائف" بخصوصها لا بخصوص الملك، أو بخصوص الاثنين معاً. لكن، أليست الكلمة الرئيسة على الدوام موقعاً للشرعنة يفرض البشر من خلاله على أنفسهم مستقبلاً لا يعودون يدركون منه، بعد أن نسوا أنهم اخترعوه، سوى تسلسله المحتوم والوهمي على حد سواء؟

هكذا، إليكم ما تسعى الصفحات الآتية إلى إعادة تركيبه: هو العمل الذي من خلاله تحوّلت كلمة بسيطة ظهرت في العام 1756 إلى ترسيمة من وجهة نظر **بحث في تاريخ المجتمع المدني** (*Essai sur l'histoire de la société civile*) لـفرغوسون (Ferguson) في العام 1767، ثم إلى كلمة رئيسة صنع منها غيزو (Guizot) في العام 1828 موضوعه الخاص. لن يكون حديثنا عن أول مظهرين هنا إلا من باب التذكير، فالمظهر الثالث هو الذي سنتوقّف عنده حقّاً.

---

(4) "إنه لأمر معترف به عموماً بأن أوروبا تدين إلى الكرسي الرسولي بحضارتها وبجزء من أفضل قوانينها وبكل علومها وفنونها تقريباً" (part. IV, liv. VI, Pléiade (Paris: Gallimard, 1978), chap. 6, p. 1053).

(5) استعضنا عن الحرف الكبير بالحرف الأسود العريض (المترجمة).

إن ما يقود التحليلات الراهنة إذاً، هي القناعة بأن "التباسات الحضارة" ليست من باب المعنى وحسب، بل هي أيضاً **وظيفية**. هذا يعني أنه إذا كان من المهم بمكان تمييز مختلف المعاني التي قد استُعملت بها الكلمة، يجب أيضاً الفصل بين مختلف الوضعيات التي قد مُنحت لها بحسب الأوضاع: لأنّ الكلمة مع احتفاظها بالمعنى ذاته، بإمكانها أن تؤدي أدواراً متنوعة جداً في خطاب ما، بحسب ما إذا كانت مستعملة من دون تركيز أو كانت على العكس هي التي تحدّد موضوع الخطاب وقواعد انتظامه، أو أيضاً بحسب ما إذا كانت قد أصبحت المرجع الذي لا مفرّ منه والبديهي إلى درجة أنه لا بدّ من ذكرها مع كل ما يشوبها من انعدام الدقّة. وإذا كان الفلاسفة على خلاف دوماً، فهذا ليس لأنهم يرون إلى الكلمات ذاتها بمعانٍ مختلفة وحسب، بل أيضاً لأن باستطاعتهم استخدام الكلمات ذاتها بالمعنى ذاته، ولكن مع منحها مسؤوليات حجاجية متباينة تماماً. أما فهم السبب الذي يجعل الفلاسفة على خلاف الآن وأبداً، فهو قد يكون دافعاً أقل سذاجة من غيره حتى نسعى إلى صحبتهم التي لا ينضب معينها.

الكلمة (1771-1801)

لأسباب واضحة، يرجع مؤرّخو "الحضارة" الفرنسيون بشكل دائم إلى مقال فيفر (Febvre) الذي يستحق لوحده التحليل[6].

---

(6) "Civilisation, Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées," dans: Centre International de Synthèse, *Civilisation: Le mot et l'idée* (Paris: Albin Michel, 1930), p. 1-59,

انظر في ما يلي مقال ف. كيك (F. Keck).

ولكن، في السنة نفسها، سنة 1930، كرّس يواكيم موراس (Joachim Moras) للموضوع نفسه دراسة[7] يظهر فيها علم فقه اللغة الألماني مرة أخرى حسناته الفاقعة والتي تظلّ صالحة، في الجزء الأساسي منها. إن الملاحظات الآتية تكرّر الجزء الأول من الدراسة وتكمّله.

يمتلك **قاموس تريفو** (*Dictionnaire de Trévoux*)، في طبعة 1771 منه، شرف تسجيل الكلمة المولّدة للمرّة الأولى، وقد ظهرت في العام 1756 **في صديق البشر**[8] (*L'ami des hommes*) الذي يرجع إليه القاموس بشكل واضح جداً:

"الحضارة، مصطلح من فقه القانون. هو فعل عدالة وحكم يجعل من المحاكمة الجزائية محاكمة مدنية. تُصنع الحضارة بتحويل المعلومات إلى تحقيقات أو العكس[9].

(7) Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)* (Hamburg: Seminar für romanische Sprachen unde Kultur, 1930).

(8) فلنذكر هنا بالمدخل: "حتى نحدد درجة التقدير الذي تستحقه كل مهنة، من الضروري تحليل موضوع وظائفها وعلاقتها مع هذه الفضيلة الأخيرة (أي النزعة الاجتماعية). من حق ممثلي الدين أن يحظوا بالصف الأول في مجتمع حسن الانتظام. فالدين هو من دون منازع الكابح الأول والأكثر منفعة للبشرية: إنه أول دافع نحو الحضارة، هو يعظنا ويذكرنا باستمرار بأخوّة البشر ويلطف قلبنا ويسمو بذهننا ويثير خيالنا ويقوده ويوسع حقل المكافآت والمكاسب في أرض لا حدود لها ويجعلنا نهتم بنصيب الآخرين في هذا المجال، في حين أننا نحسدهم في كل المجالات الأخرى تقريباً". (part. I, chap. 8; s. l., s. n. 1758; t. I; p. 168). إن المقال الآتي لـ س. لارير (C. Larrère) سيرجع إلى ميرابو (Mirabeau).

(9) هذا هو المعنى القانوني القديم الذي سبق وسجلته الطبعة الثانية من القاموس نفسه في العام 1721.

"صديق البشر" قد استعمل هذه الكلمة قاصداً القابلية الاجتماعية. أنظروا إلى هذه الكلمة. فالدين هو من دون منازع الكابح الأول والأكثر منفعة للبشرية: إنّه أول دافع نحو الحضارة، هو يعظنا ويذكرنا باستمرار بأخوّة البشر ويلطف قلبنا".

من الواضح أن الكلمة هنا موصولة بكلمة أكثر قدماً والنية منها جدالية. فإذا كان الدين حقّاً "أول دافع نحو الحضارة"، وإذا كانت هذه الأخيرة هي ذاتها القابلية الاجتماعية، يجب أن نستنتج أن الدين هو الدافع الأول للقابلية الاجتماعية. بيد أن هذا الطرح يقدّم بشكل واضح على عكس ما جاء في **الموسوعة** (*l'Encyclopédie*) حيث المقال بعنوان "مجتمع" يقول:

"الدين وحب الذات والقابلية الاجتماعية دوافع ثلاثة مختلفة توفر إلى نظام الإنسانية الحركة والفعل، هي دوافع يختلف الواحد منها عن الآخر ولكنها تعمل متضافرة لتنفيذ مآرب الخالق"[10].

القابلية الاجتماعية هنا، لا تمت بأي صلة إلى الدين. وندرك إذاك كيف أن الاستعمال اليسوعي لـ "الحضارة" يرتسم في خط

---

(10) لا نعرف من هو كاتب هذا المقال، يُتفق على استبعاد ديدرو (Diderot)، كما لا يوافق جون لو (John Lough) على أن يكون منسوباً إلى بولانجيه (Boulanger). انظر: *The Encyclopédie in Eighteenth Century England and Other Studies* (Newcastle: Oriel Press, 1970), p. 185.

إني أشكر جورج دولاك (Georges Dulac) على هذه المعلومة.

مشكلة بايل (Bayle)، الذي يطرح تساؤلاً عن مدى ضرورة الدين للمجتمع، كما في خط أكثر حداثة ويمكن تسميته مشكلة تورغو (Turgot) الذي يطرح تساؤلاً عن مدى مساهمة الدين في التقدّم الذي أحرزه الجنس البشري[11]. إننا بالطبع نلتقي بشاتوبريان (châteaubriand) وبالزاك حينما نسير في الخط الثاني.

في بريطانيا العظمى، يشار إلى فرغوسون باستمرار على أنه مبتكر مفهوم "الحضارة" (civilization) الحديث في كتابه *Essay* في العام 1767. بيد أنه يجب أن نشير إلى وجوده، منذ العام 1761، عند جون غوردون (John Gordon) الذي يلاحظ أن الروح الحربية تميل إلى التراجع حيث "تحلّ حضارة أكثر كمالاً" (A More Perfect Civilization has Taken Place)، ويحلم باختفائها القطعي في أزمان تبلغ خلالها الإنسانية جمعاء "درجة موازية، أو حتى مقبولة من الحضارة"[12] (At An Equal, or Even a Tolerable Degree of Civilization). في العام 1772، كان جونسون (Johnson) ما

(11) إنها بالطبع الخطابات التي ألقيت في السوربون في العام 1750، والتي كان هدفها مصالحة الأنوار مع الكاثوليكية في مواجهة كتّاب مثل لابوميل (La Beaumelle) الذي أعلن في السنة نفسها قائلاً: "هل ننسب إلى المسيحية التقدّم الذي أحرزه الفكر الإنساني؟ هذا التقدّم قد كان بطيئاً جداً على الرغم من أنه كان طبيعياً، وقد فكر البشر قليلاً جداً حتى بعد أن أصبحوا مسيحيين، وقد كان للإنجيل تأثير قليل جداً في عالم الفكر، حتى إنني أجد نفسي غير قادر على الاقتناع بهذه الفكرة" (Laurent Angliviel de La Beaumelle, *La spectatrice danoise* (Copenhague: [s.n.], 1750), t. III, p. 103).

(12) John Gordon, *A New Estimate of Manners and Principles 1760-1761* (Cambridge: [n. pb.], [n. d.]), t. II, part 3, chap. 5, p. 85 et 87.

يزال يرفض إدخال هذه الكلمة المولّدة في قاموسه ويفضل البقاء على "civility"، حيث وجب انتظار ثلاثة أعوام إضافية حتى يصدر قاموس جون آش (John Ash) بعنوان **قاموس جديد وكامل للغة الإنجليزية،** (*Dictionary New and Complete of the English Language*)، لنرى المصطلح وقد سجّل بغير معناه القانوني القديم، أي في الوقت ذاته تقريباً، مع الفرنسية.

في فرنسا، في العام 1778، نشر ج. ف. دولاكروا (J. V. Delacroix) "تأمّلات فلسفية حول أصل الحضارة" (*Réflexions philosophiques sur l'origine de la civilisation*)

سيشعر مؤرّخ الكلمة الحديث أمامها بالخيبة لأن كلمة حضارة لا تظهر سوى في العنوان. في العام 1787، نشر الأباتي فيرو (Féraud) في مرسيليا قاموساً بعنوان **"قاموس نقدي للغة الفرنسية"** (*Dictionnaire critique de la langue française*) أفرد فيه جزءاً كبيراً للمولّدات، في حين أن كلمة "civilisation" غابت عنه بشكل فاقع. يرى موراس (Moras) في الأمر مؤشراً على أن المصطلح ما يزال قليل الانتشار، ولا بدّ أنه على حق، ففي السنتين ما بين 1789 و1791، كان أعضاء الجمعية التأسيسية ما يزالون، على ما يبدو، يستخدمون الكلمة بشكل قليل جداً[13].

ما يؤكد هذا القول، هو أن ف. أ. غوديك (F. A. Gödicke)

(13) هذا إذا ما اعتبرنا أن عيّنة الخطابات المختارة في كتاب ف. فوريه (F. Furet) ور. هاليفي (R. Halévi) السابق ذكره، وحيث لا ترد الكلمة بالكامل، هي عيّنة تمثيلية.

على العكس من ذلك، قد ضمّن في العام 1796 الكلمة في كتابه *Neues französisches Wörterbuch* حيث يعمل على إحصاء المصطلحات التي ابتكرتها الثورة أو تلك التي حوّلتها. وقد عرّف الحضارة فيه على أنها تحسين في الأخلاق والذي يمكن ترجمته بـ "Sittenverfeinerung oder Sittenverbesserung"[(14)]. إن تقديم هذا المعنى على أنه ثوري، يجعلنا نميل إلى التأكيد أنه لم يكن مستعملاً البتة قبل الجمعية التشريعية وحتى قبل الجمعية التأسيسية.

في العام 1798، استبعدت الطبعة الخامسة لقاموس الأكاديمية الفرنسية *Dictionnaire de l'Académie française* مرّة وإلى الأبد المعنى القديم (أي المعنى الجزائي) لتميّز بوضوح بين الآلية والنتيجة: الحضارة (civilization)، فعل التحويل إلى حضاري أو حالة ما هو حضاري". وفي العام 1801، لا يذكر ل. س. ميرسييه (L. S. Mercier) في كتابه **التوليد** (*Néologie*) الكلمة التي لم تعد، على ما يبدو، من المولّدات.

إنّ هذا الكشف الأولي بالإضافة إلى التحليل الذي يقدّمه

---

(14) حول الترجمات الخاصة بهذا النوع، انظر دراسة ج. فيش ذات الأهمية:
J. Fisch, "Zivilisation, Kultur," dans: O. Vrunner, W. Conze et R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1978), Bd. VII, p. 737,
أول ظهور مؤكد لـ zivilisation كان في العام 1777 في الترجمة الألمانية لواحد من أعمال فورستر (Forster) والذي كتب أصلاً باللغة الإنجليزية (المرجع المذكور ص 723) ولكن المصطلح لم يكن له رواج حقيقي (انظر الجزء الأول من مقال إ. رينو (E. Renault) في ما يلي).

موراس في ما يلي لمقولات ميرابو، قد يفتحان المجال أمام الطرح الآتي : في النصف الثاني من القرن، في فرنسا، كان قدر "حضارة" شبيهاً بقدر "قابلية التحسين"[15]. فالكلمتان تحظيان باستعمال "نادر" نسبياً، علماً أن هذا أمر يصعب جداً تقديره بالطبع، و"غير مستقر" بعض الشيء، فهو استعمال غير مفهومي. وهكذا، فإن الحضارة قد تشير إلى القابلية الاجتماعية وإلى العملية التي تقود من الهمجية إلى الانحطاط وإلى حالة معينة من العادات... إلخ. لا تنضوي هذه الالتباسات تحت قواعد يمكن التعرّف إليها والكلمة سائلة جداً ولا يمكن أن تكون موضع استعمال نظري محدّد.

المخطط (1767-1793)

بيد أنه يتعيّن علينا إدخال بعض التصحيحات على الملاحظات السابقة هذا لأنه، على عكس "قابلية التحسين"، قد أصبحت الحضارة مخططاً منذ ستينيات القرن الثامن عشر في مدوَّنة محددة هي مدوَّنة التواريخ الطبيعية الاسكتلندية للبشرية وتجسداتها الفرنسية.

بكلمة "مخطط"، نقصد هنا وَرَمفهوم (*meta-concept*)، أي مفهوم يسطع على مجمل الخطاب إذ يشكّل موضوعه كما يحدد المعنى الذي يجب أن يعطى للمفاهيم البسيطة التي نصادفها فيه ويعطي قواعد الترتيب التي بحسبها تتوزع هذه المفاهيم. مثلاً، "الروح العامة للأمة" يقدم مخطط **روح القوانين** (*L'esprit des lois*)، مثلما أن "التاريخ المثالي الأبدي" يقدّم مخطط **"العلم الجديد"**

(15) انظر المجلد السابق الصادر في العام 2004 بعنوان *L'homme perfectible*.

(*Science nouvelle*). وأيضاً، مثلما تعتبر "قابلية التحسين" مخطط "خطاب" روسو (Rousseau) الثاني (Second discours)، فهي التي تعيد رسم مفاهيم "حالة الطبيعة" أو "العقد"، وهي كذلك التي تفرض تسلسلها، أي تفرض بنية الكتاب بحدّ ذاتها كما تمنحه في النهاية موضوعه الفريد، بمعنى أنه من أجل توضيح أصل اللامساواة وأسسها، يجب أن نطبق مخطط "قابلية التحسين".

ما نراه أن "الحضارة" تتشكل **كمخطط منافس لمخطط العقد**. وما تدلّ عليه هنا هو الآلية النموذجية التي بواسطتها تخرج الأمم تدريجياً من حالة الوحشية. وحينها يجب النظر إليها على أنها جمعيات منتجي الثروات التي تتشكل ضد المصائب الخارجية (البشرية أو الطبيعية) وتنمّي (أو تستلب) شيئاً فشيئاً قدرات كل امرء من طريق التجارة. **وفي المقابل**، يربط العقد أعضاء سيادة معيّنين ومدفوعين بالخوف الذين يشعرون به من بعضهم بعضاً في حالة ما قبل المدنية التي يخرجون منها فجأة بهذه الطريقة، ويضمن العقد (أو يستولي على) الحقوق غير القابلة للاستلاب التي يتمتّع بها كل واحد منهم[16].

حين تفهم الحضارة بهذه الطريقة، تكون حقاً هي المخطط الذي يعطي كتاب فرغوسون *Essai sur l'histoire de la société civile* (أي المجتمع الذي يتحضر) موضوعه، ويحدّد

---

(16) تلخص هذه الفقرة مقالاً سيصدر قريباً بعنوان "التبادل، العقد، الحضارة، أو كيف يصير المجتمع مدنياً" (Echange, contrat, civilisation – ou comment la société devient civile).

بنيان وتسلسل مفاهيمه[17]. أما التواريخ الطبيعية للجنس البشري التي كتبها ميلار (Millar) وكايمز (Kames) أو دنبار (Dunbar) (Natural Histories of Mankind) فهي لا شيء سوى تلاوين فورية التتالي لكتاب فرغوسون: كان الاسكتلنديون من دون شك كبار منظّري "الحضارة". أما الفرنسيين، فقد كانوا بالأحرى مجرّد منفذين، فالمخطط لم يكن موضوعهم بقدر ما كان أداة استخدموها لمعالجة المسألة الروسية الخاصة جداً[18].

في الثمانينيات، نرى انتقالاً حاسماً يحدث، وعادة ما لا نلاحظه. بعد أن كانت الحضارة تجريداً مُستقرأً انطلاقاً من تحليل التواريخ التجريبية، اي انطلاقاً من تاريخ البشرية الطبيعي، صارت **تاريخ الجنس البشري العالمي**

"يبين لنا تاريخ الجنس البشري إذاً، على كامل الكوكب، مسيرة وتقدّم الشعوب والحضارة والأنوار، بحسب مسيرة الشمس والعلوم والفنون التي تنتشر شيئاً فشيئاً من الجنوب إلى الشمال وتتوقّف عند خط عرض معيّن يبدو أنه مقدّر لها ألّا تجتازه أبداً"[19].

نرى هنا، للمرة الأولى ربما، زمن الحضارة يتطابق مع زمن

---

(17) انظر مقال م. ماليرب (M. Malherbe) في ما يلي

(18) انظر في ما يلي مقالات ف. زورابيشفيلي (F. Zourabichvili)، س. سبكتور (C. Spector) وج. دولاك (G. Dulac). أما حالة روسو فهي خاصة جداً، كما يبين ل. فينشنتي (L. Vincenti).

(19) Étienne-Géry Lenglet, *Observations sur Montesquieu* (Lille: chez la Vve Henry, 1787), p. 30.

الرزنامات وينتشر على مساحة الكوكب. هذا ما يسميه باين (Paine) "الحضارة الممتدة" (Extended Civilization) في العام 1782[20]، والتي يعني بها بالتحديد تأسيس قانون وضعي على المستوى العالمي: بعد أن "تحضّرت" الأمم، أي صار لديها حكومة مدنية، الواحدة بمعزل عن الأخرى، وجب الآن مدّ هذه الآلية إلى أنحاء الكوكب كافة. في العام 1783، ترجم أ. م. سوريزييه (A. M. Cerisier) هذا المصطلح بـ "حضارة شاملة"[21] (civilisation générale)، وسنصادف التعبير ذاته عند فولني (Volney) في العام 1791، في الفصل 13[22] من Ruines. ولكن، كندورسيه (Condorcet) بالطبع هو من أنجز مقدّرات هذا الانتقال، أي صنع منه مخططاً جديداً، بمعنى أنه أعاد كتابة التاريخ العالمي بالفعل على أنه تاريخ الحضارة. إذا كان كتاب *L'Esquisse* في العام 1793 يتبنّى

---

(20) Thomas Paine: "Letter to the Abbe Raynal, on the Affairs of North America...," in: *The Complete Writings of Thomas Paine* (New York: The Citadel Press, 1945), t. II, p. 256,

في العام 1792، في الجزء الثاني من كتاب باين:
Thomas Paine, *Les droits de l'homme*, trad. par F. Soulès (Paris : Belin, 1987), p. 244,

سيقول باين: حضارة عالمية (universal civilization).

(21) Thomas Paine, *Lettre adressée à l'abbé Raynal sur les affaires de l'Amérique septentrionale* (Philadelphie: [s. n.], 1782), trad. dans: Raynal Guillaume-Thomas, *Recueil de diverses pièces, servant de supplément à l'histoire philosophique et politique* (Genève: J. L. Pellet, 1783), p. 70 et 74.

(22) سوف يقوم الطغاة بتلطيف سلطتهم لدى رؤيتهم أنه ليس بمقدورهم الحفاظ على سلطتهم من دون تحقيق العدالة وأعمال الخير وذلك بسبب الحاجة إلى ذلك والتنافس. فتصبح الحضارة عامة. (C.-F. Volney, *Les ruines*, présentation de Jean Tulard (Genève: Slaktine, 1979), p. 85).

نقطة الانطلاق ذاتها التي اعتمدها فيرغوسون في كتابه *L'Essai*، ونقصد بها "حالة الحضارة الأولى"، أي حالة الصيّادين، إلا أنه يقود الآن إلى شيء مختلف تماماً، ليس إلى رسم منحنى نمطي، بل إلى ما يجب تسميته إنجازاً عالمياً للعقل: "لقد رأينا العقل البشري يتشكل ببطء من طريق تقدم الحضارة الطبيعي". وهذا الإنجاز، بعد أن تبع مسيرة الشمس وصولاً إلى أميركا، سيتراجع نحو الشرق مع امتداد الثورة الأميركية اليوم نحو أوروبا ووصولها إلى أفريقيا وغداً إلى آسيا[23]. وفي العام 1800، نسبت مدام دو ستايل (Madame de Staël) بوضوح إلى المخطط الجديد وجوداً ملموساً واعتبرته غائية تفسيرية قائلة: "إن واحدة من العلل النهائية الأساسية للأحداث الكبرى التي نعرفها هي حضارة العالم"[24].

تجدر الإشارة إلى أن الحضارة، حينما تصير عالمية بهذه الطريقة، فهي تصبح **غير قابلة للانعكاس**. طالما كانت تجسيداً خاصاً وتقريبياً لمسيرة مجرّدة، كانت تعتبر قادرة على أن تنجز جزئياً فقط، بحسب الظروف. وفي المقابل، حينما صار مقدّراً لها أن تغطي مساحة الكوكب كافة، صارت بمعزل عن أي انقلاب في الوضع كما عن أي نهاية للعالم:

---

(23) Paris, INED, 2004, pp. 235, 371, 397 et 431-432.

يصف باين الحركة نفسها في العام 1792 في كتاب:

Paine, *Les droits de l'homme*, pp. 187-188.

(24) Madame de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (Paris: Garnier-Flammarion, 1991), part. I, chap. 4, p. 120,

ونقع على "حضارة العالم" في الصفحة 128.

"هل يمكن أن تفترضوا إبادةً شبه كاملة للعالم المتحضّر بسبب الطاعون أو الحرب؟ فأميركا قد تحضّرت بدورها بعيداً عن أوروبا العجوز: يجب إذاً أن نفترض دمار أمم القارة الجديدة وتلك التي في العالم القديم في الوقت نفسه. ما تزال المساحة التي تحتلها الحضارة اليوم على الكوكب وسيلة للخلاص بالنسبة إليها. في ما مضى، كانت الحضارة محتجزة ضمن حدود اليونان، وكانت معرّضة للوقوع ضحية غزو الهمجيين؛ ولكن هل سيلحق بها هؤلاء الهمجيون الآن في جميع أرجاء الأرض وحتى في جزر المحيط الهادئ"[25]؟

تتطابق الحضارة بشكل كامل وفاقع مع قابلية التحسين: إن نوعاً من بداهة تاريخية هي التي قادت إلى إعادة تعريف المصطلحين وتثبيت معناهما وإرجاعهما بشكل ملحوظ وخاطئ إلى تورغو الذي بدا آنذاك، بعد انتهاء المسألة، نوعاً من أب مؤسّس[26]. **أصبحت الحضارة الكونية وقابلية التحسين (إلى ما لا نهاية؟)** صفتين قابلتين للتبادل في وصف التاريخ. في العام 1794،

---

(25) François-René de Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, La Pléiade (Paris: Gallimard, 1978), II, 45, note de 1826, p. 430,

التلميح إلى الطاعون مستوحى من دون شك، من رواية م. شيلي (M. Shelley) الغريبة، بعنوان *The Last Man* والتي صدرت في السنة ذاتها.

(26) حول ما نسبه كندورسيه (Condorcet) إلى تورغو (Turgot) في قابلية التحسين، انظر: Bertrand Binoche, *L'homme perfectible* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), pp. 23 et 234,

وحول ما نسبه إليه دوبون دي نومور (Dupont de Nemours) في الحضارة، انظر: Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, pp. 33-34.

نرى ماري ولستونكرافت (Mary Wollstonecraft)، تتحدث بشكل مماثل، وعلى مسافة بضعة أسطر عن "مرحلة حضارية" وعن "درجة قابلية التحسين"[27]. وفي العام 1849، لن يتردّد جوزف - ماري بورتاليس (Joseph-Marie Portalis) في أن يكتب "قابلية التحسين الاجتماعي أو الحضارة". وفي العام 1865، أعلن شارل دوفيرييه (Charles Duveyrier) "الحضارة للجميع، هي حركة قابلية التحسين البشرية، هي التقدّم الاجتماعي الحي والنامي، بشحمه ولحمه"[28]. من الآن فصاعداً، أصبح التحسّن والتحضّر صنوين متى أشار هذا الأمر إلى العنصر التاريخي حيث يتعيّن على الإنسان الحديث أن يشارك في تحقيق قدرات الجنس البشري.

الكلمة الرئيسة (1793-1830)

من الكلمة الرئيسة الفاعلة إلى الكلمة الرئيسة كموضوع

قلنا إنّ الفيلسوف يضع مخططاً حين يطبقه. هكذا فرغوسون وكندورسيه طبّقا مخططين متواليين للحضارة. نضيف الآن قائلين إنّ الفيلسوف يلتقي كلمة رئيسة، وإذا ما أراد أن يتفلسف، وجب

---

(27) Mary Wollstonecraft: "*An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution*," IV, 1, in: *The Works of Mary Wollstonecraft* (London: W. Pickering, 1989), t. VI, p. 162, trad. fr. par M. O. Bernez, *Une anglaise défend la révolution française* (Paris: C. H. T. S., 2003), p. 348.

(28) ذكره: R. A. Lochore, *History of the Idea of Civilization in France* (1830-1870), (Bonn: L. Röhrscheid, 1935), pp. 90 et 144.
يكمل هذا العمل الثمين بوضوح عمل موراس (Moras).

عليه أن يفعل هذا ضدّ هذه الكلمة، إمّا بإعادة تعريفها بحسب معنى محدّد، وإمّا باستبعادها ضمناً، وإما أيضاً برفضها بشكل واضح.

يتفق المؤرّخون هنا على أن الحضارة أصبحت، منذ بدايات القرن التاسع عشر، ما يسمّونه بـ "شعار العصر"[29] *Schlagwort,*) *Catchword of the Time, Allerweltsbegriff*) حيث تشكل شهادة فورييه (Fourier) هنا مثالاً بليغاً:

"بما أنّي لم أكن أقيم أي علاقة مع أي تيار علمي، قرّرت أن أطبّق الشك بأفكار الجميع من دون تمييز وأن أشكّ حتّى بالأفكار التي كانت تحظى بقبول شامل: على غرار الحضارة التي هي معبود كلّ التيارات الفلسفية والتي نعتقد أننا نرى فيها غاية الكمال: ولكن هل من شيء أقلّ كمالاً من هذه الحضارة التي تجرّ وراءها كل المصائب؟ هل من شيء مشكوك في أمره أكثر من ضرورتها وديمومتها المستقبلية؟ [...] يجب إذاً أن نطبّق الشكّ على الحضارة، الشكّ في ضرورتها وفي امتيازها وفي ديمومتها. هذه مشكلات لا يجرؤ الفلاسفة على طرحها، لأنهم حينما يشكّون في الحضارة سيجعلون نظرياتهم المتصلة جميعها بها عرضة للشك في بطلانها وستسقط

(29) Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, p. 62; Lochore, *History of the Idea of Civilization in France* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), p. 23, and Fisch, "Zivilisation, Kultur," dans: Vrunner, Conze et Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, p. 713.

بسقوط الحضارة، لحظة يتمّ العثور على نظام اجتماعي أفضل لاستبدالها"[30].

لا شك في أن هذا النص يستدعي تحليلاً جدياً. وسيشير هذا التحليل إلى أن الكلمة الرئيسة ما تزال، في العام 1808، محصورة باللغة النظرية ولم تنتقل بعد إلى لغة السياسات السارية. كما ستدلّ على أن ما يقصده فورييه ليس الحضارة كآلية بقدر ما يقصد الحضارة كنتيجة. فشتّان ما بيننا وبين الظن بأنّنا قد وصلنا إلى الغاية النهائية من الملحمة البطولية، بل يجب أن نصحّح اعتقادنا[31]: الحضارة هي "وباء مؤقت" دام 2300 عام زيادة وهو يرتسم ضمن آلية شاسعة تضم 32 حقبة موزّعة على أربع مراحل: ليست الحضارة فيها سوى الحقبة الخامسة من المرحلة الأولى، مرحلة الطفولة أو عدم التناسق الصاعد. وإذا كنا نودّ أن نكون أكثر دقّة (وكيف عسانا ألّا نكون في كتابات من هذا النوع؟)، سنقول إننا في الجزء الثالث من هذه الحقبة (التي تتضمّن أربعة أجزاء)، الجزء الخاص بـ "الفن البحري" حيث "الروح التجارية تسيطر وتتحكّم حصرياً في السياسة"[32]. وأخيراً، نسأل ضمن هذا التحليل ما إذا كانت الآلية التي يتحدّث عنها فورييه والتي يشير إليها باسم "مسار

---

(30) Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808), discours préliminaire (Dijon: Presses du Réel, 1998), p. 121.

(31) يذكرنا هذا الأمر بدافع إحجام بنتام (Bentham) في ذلك الوقت، عن استعمال المصطلح: انظر مقال س. لافال (C. Laval) في ما يلي.

(32) المصدر نفسه، ص 328، 156-157 و336.

الحركة الاجتماعية" تختلف عن **الحضارة المغالى بها: فهل نجح** فورييه حقاً في التخلّص من الكلمة الرئيسة واستبدالها بمخطط أصيل؟ ألا يتعيّن بالتحديد على اليوتوبيا أن تعرّف على أنها محاولة للتغلّب على الكلمة الرئيسة عبر تخطّيها؟

فلنواصل. إذا كان الفيلسوف هو الذي يحيّد الكلمات الرئيسة التي لا بدّ له أن يلتقيها، فإن المؤدلج، على العكس، هو من يكتفي باستعمال هذه الكلمات بطريقة عمياء وتمييزية: يرجع إليها **فوراً** ليعلن ما هو صحيح وواقعي أو صائب. الكلمة الرئيسة هي الزاوية العمياء في الأيديولوجيا.

لكن، ماذا كان يفعل، إذاً، غيزو حين كان يلقي دروسه حول تاريخ الحضارة في أوروبا (Histoire de la civilisation en Europe) (نيسان/ أبريل - تموز/ يوليو 1830)، ثم حول تاريخ الحضارة في فرنسا (Histoire de la civilisation en France) (كانون الأول/ ديسمبر 1828 - أيار/ مايو 1830)، قبل أن ينتخب نائباً عن الشعب (كانون الثاني/ يناير 1830) ثم يعيّن وزيراً للداخلية (آب/ أغسطس 1830)؟ أي حركة يقوم بها بواسطة هذا العمل سوى حركة غير قابلة للتلاقي مع ما جئنا على ذكره. فهو لا يبني بصعوبة مخططاً ولا يرجع بشكل دغمائي إلى كلمة رئيسة بل **يجعل موضوعه كلمة رئيسة**، هي "الحضارة".

لكن، في هذه الحالة، ماذا يمكن أن تعني عبارة "يجعل موضوعه كلمة رئيسة"؟ إنها تعني **استثماراً منهجياً لقدراتها التوفيقية**. فمتى شكّلت الكلمة الرئيسة، من حيث التعريف بها، مرجعاً إلزامياً

ومفرط التحديد، تكمن الحيلة في أن يستفاد منها للتوفيق بين الجميع، أو على الأقل بين أكبر عدد ممكن من الناس. ما يحاول كوزان (Cousin) القيام به بواسطة تاريخ الفلسفة الانتقائي الذي وضعه في الفترة ذاتها هو نفسه ما يهدف إليه غيزو من طريق تاريخ الحضارة الذي أعطاه شكلاً أكثر علمية من دون شك. نحن هنا أمام نمطين من "فلسفة التاريخ" كانا موضع ترويج في العشرينيات من القرن التاسع عشر.

لكن كيف يمكن في الحقيقة السيطرة على الكلمة الرئيسة؟ بواسطة إنجاز عمليتين متمايزتين ومتكاملتين.

1) العملية الأولى تقضي **بشرعنة المرجع**: بدل العودة ببساطة إلى الكلمة الرئيسة على أنها بديهية، يتعين أن نبيّن سبب عدم الاستغناء عن العودة إليها بالنسبة إلى الجميع، وهذا يعني إثبات أن ثمة مبدأ حقيقي يقف وراء الكلمة الرئيسة، في حال كانت كذلك، وأن هذه الأخيرة هي تعبير عن هذا المبدأ، يعرفه الجميع من قبل، أو أيضاً، إن شرعنة المرجع يعني اعتباره غائية تفسيرية بشكل مقصود.

2) تهدف العملية الثانية إلى **تنظيم الالتباسات**، أي تحويل التحديد المفرط العشوائي المتضمّن في الكلمة الرئيسة إلى توليفة مدروسة مسبقاً. يجب بالطبع التساؤل عمّا إذا كانت التوليفة تحمل بالفعل كل المعاني المتنافسة الفاعلة، إذ قد يصدف أيضاً أن تكون أفضل طريقة لإنتاج الوفاق هي السكوت عن الأشياء التي تُغضب.

إذ يبدو غيزو اليوم بمثابة علامة أساسية في هذا التاريخ، فلأنّه

أنجز حقاً هذه العملية المزدوجة، وسيرد كل من أتى بعده إليه أولاً، ليس فقط في فرنسا ولكن أيضاً في ألمانيا[33]. هو ذاته قد أصبح ما يمكن تسميته كاتباً رئيساً ومرجعاً يُرد إليه ولكن لا يُعمل على عرض أفكاره، لأنه من المفترض بكل امرئ امتلاك هذه المعرفة على الدوام وبقدر كافٍ من الدقّة حتى لا يكون من المفيد العودة إليها. لمرة واحدة، دعونا نكفّ عن الخداع.

الحضارة كحدث شامل

إن الدرس الذي أعطي في العام 1828 يميّز الحضارة بإعلان مدوٍ:

"ألا يبدو بالفعل، أيها السادة، أن حدث الحضارة هو الحدث بامتياز، الحدث الشامل والنهائي الذي تصبّ فيه كما تُختزل فيه كل الأحداث الأخرى[34]؟ فتصير الصعوبة في هذه الحالة هي أن نفهم بأي معنى يمكن أن توصف الحضارة على أنها "حدث شامل"، علماً أن هذا المفهوم يرتدي شكل الإرداف الخلفي مع أن غيزو لا يكفّ عن استعماله.

لا شك في أن الحدث الشامل هو حدثٌ بدايةً، وحذار أن ننسى هذا الأمر: "الحضارة حدث كسواه، حدث قابل كسواه أيضاً

(33) Fisch, "Zivilisation, Kultur," dans: Vrunner, Conze et Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, p. 753.

(34) François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe* (Paris: Hachette-Pluriel, 1985), I, pp. 58-59,

(نختصره من الآن فصاعداً بـ HCE)

للدراسة والوصف والسرد"[35]. إنها بالتأكيد لضرورة إبستيمية أن تسير الأمور بهذه الطريقة: "الأحداث هي الآن من حيث النظام الفكري، القوة المستلَفة"[36]. ولكنها أيضاً مطلب سياسي لأن ضمانة الواقع هذه هي ضمانة الواقعية، على عكس "استبداد الأفكار العامة" الذي نعرف كيف مارسته الثورة[37]. هذا ويجب الاحتراز من الوقوع في إغراء التطرف الآخر، حيث أن همّ الأحداث لن يؤدي إلى استصغار شأن الفكر، كما أنه لن يجبر على الضياع في الأحداث المنثورة جميعها. لذا، فإن غيزو يقدم، في افتتاحية درس العام 1828، تصنيفاً[38] لا بدّ من التذكير به.

فالأحداث هي أولاً مادية، كـ "المعارك والحروب وأعمال الحكومات الرسمية". ويمكن تسميتها أيضاً بأحداث "خارجية"، "خاصة"، "معينة"[39]، أو حتى بـ"الأحداث المرئية، و "الأحداث بحد ذاتها"[40] على عكس "الحدث الشامل الذي يكون خفياً"[41].

---

(35) المصدر نفسه، ص 57.

(36) François Guizot, *Histoire de la civilisation en France* (Paris: Didier, 1846), part. I, 1, t. I, p. 20,

(نختصره من الآن وصاعداً بـ HCF).

(37) HCE, IV, p. 114.

(38) Ibid., pp. 57-58.

(39) Ibid., IV, P. 112, HCF, part. I, 20 (t. II, p. 114) et part. II, 19 (t. IV, p. 275).

(40) HCE, I, p. 58 et IV, p. 112.

(41) Ibid., IV, p. 112, et HCF, part. I, 20 (t. II, p. 114):

"(...) تقدّم الحضارة الخفي تحت مشاهد التاريخ الخارجية (...)"، (" (...) le progrès de la civilisation, caché sous les scènes extérieures de l'histoire (...)").

تجيء بعدها الأحداث **الفردية**، أي "التي تحمل اسم علم" وهي بالتالي تنسب إلى فرد محدد، كما الأحداث الثقافية، مثلاً، التي تخص الروح الإنسانية أكثر ممّا تخص الحياة العامة[42]. من المؤكد أن الأحداث الفردية قد تكون ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى الحضارة، فهنا بالتحديد موقع مسألة "الرجل العظيم" التي يعالجها غيزو بوضوح بخصوص شارلمان[43] (Charlemagne).

لدينا أيضاً الأحداث **الأخلاقية**، وبها يمكن أن نفهم "الأحداث الأخلاقية البدائية، الكونية والمتضمنة في الطبيعة الإنسانية"، كمسألة حرّية الإرادة[44]. ولكنها تضمّ أيضاً مسألة مختلفة هي مسألة العادات الإنسانية، فتاريخ الحضارة، مثلاً، يجب أن يعيد كتابة "الحالة الأخلاقية لدى الجرمانيين"[45].

وأخيراً، لدينا الأحداث الشاملة ذات الصفة المفرطة التحديد بما أنها تشبك أربعة معانٍ يستثني الواحد منها الآخر.

1) بداية، الحدث الشامل قانون. في العام 1822، في **تصميم الأعمال العلمية الضرورية لإصلاح المجتمع** (*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réformer la société*)، انتقد أوغست كونت (Auguste Comte) مونتسكيو (Montesquieu) آنذاك، لأنه لم يرَ "الحدث الشامل الكبير الذي يسيطر على

(42) HCE, I, p. 58 et 59.

(43) HCF, part. I, 20 (t. II, pp. 111-112).

(44) Ibid., part. I, 5 (t. I, p. 128).

(45) Ibid., part. I, 7 (t. I, pp. 197 sq.).

كل الظواهر السياسية ويعمل كمنظّم حقيقي لها ويكون بمثابة تطوّر الحضارة الطبيعي"[46]. وسيعطي الدرس الأول في الفلسفة الوضعية (*Cours de philosophie positive*) مثال قانون الجاذبية على مفهوم "الحدث الشامل": "كذلك، فإن كمال النظام الوضعي [...] يكون بقدرته على تمثل مختلف الظواهر القابلة للمشاهدة، على أنها حالات خاصة لحدث شامل واحد، كما حدث الجاذبية الشامل، على سبيل المثال"[47]. مع أن مونتسكيو قد كان أول من فهم بشكل صحيح أن مفهوم القانون هو العلاقة الضرورية المتفرّعة عن طبيعة الأمور، إلا أن الخطأ المفارق الذي وقع فيه هو أنه لم يدرك وجود قانون بالتحديد، هو "تطوّر الحضارة الطبيعي"، قادر على جعله يربط المعطيات التي كان ينوي، مشكوراً، أن يعقلنها بشكل وضعي، ولكنه اضطرّ، نظراً إلى تجاهله هذا التطوّر، إلى الاكتفاء برصفها الواحد بجانب الآخر.

يرى غيزو كذلك أن القوانين هي أحداث شاملة: "[...] إن عقلنا يتمرّس على الأحداث فهو لا يملك مادة سواها؛ وحين يكتشف قوانينها العامة، تكون هذه القوانين بحد ذاتها أحداثاً يلاحظها"[48]. ممّا لا شك فيه أن هذا القول ينطبق على الحضارة التي يتصل مكوِّناها، أي المكوِّن الاجتماعي والمكوّن الأخلاقي،

---

(46) Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réformer la société* (Paris: Aubier-Montaigne, 1970), p. 132.

(47) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (Paris: Hermann, 1975), t. I, p. 22.

(48) HCF, part. I, 1 (t. I, pp. 22-23).

ولنا عودة إليهما، بواسطة "قانون خاص بطبيعتهما" وهي "حدث التاريخ الشامل"[49]. من وجهة النظر هذه، يتضح أن هذا المفهوم يؤدّي دور الضمانة الإبستيمية: إن تاريخ الحضارة هو فلسفة التاريخ التي تبلغ وضعية العلم[50] بعد أن صارت قادرة أخيراً على ربط الأحداث التاريخية بقانون عالمي. وهكذا ترتدي حرفية الإرداف الخلفي معناها الكامل: يُقارن "الحدث الشامل" لدى غيزو بـ"التاريخ المثالي الأبدي" لدى فيكو (Vico)، فكلّ منهما يسعى إلى جعل شمولية العلم متوائمة مع المادة البدائية لدى المؤرخ: "إن حالة العالم الراهنة تفرض علينا قانوناً يقضي بقبول لا مواربة فيه لهذا الحلف المحتوم بين الفلسفة والتاريخ"[51].

2) تظلّ الأحداث الشاملة نتائج - أو ملخصات - ونرى بصعوبة كيف يمكن أن يتطابق هذا التحديد مع سابقه. حين يتعيّن مراجعة تاريخ "فرنسا" من القرن الرابع حتى القرن العاشر، يكتب غيزو قائلاً: "من هنا ينبع حدثان شاملان، هذا إن لم أكن على خطأ، نتيجتان مهمتان يجب إبرازهما"، والمقصود بالنتيجتين أنهما الاستمرارية التي تربط العالم الروماني بالعالم الحديث وعدم الاستقرار الشامل في الحالة الاجتماعية والسياسية[52]. يصلح

---

(49) HCE, I, p. 68.

(50) في رسالة إلى إ. كينيه (E. Quinet) بتاريخ 9 أيار/ مايو 1827، يعلن غيزو (Guizot) أن فلسفة التاريخ هي "دين ولم تصل بعد إلى مرتبة العلم" (ذكره ب. روزانفالون (P. Rosanvallon) في مقدمة HCE، ص 31)

(51) HCE, IV, p. 113.

(52) HCF, part. I, 30 (t. II, pp. 400-401).

هذا القول بالطبع للحضارة الأوروبية التي تتسم بوحدة حقيقية لا "تتشرذم إلا في الأحداث الشاملة وفي النتائج المهمة"، ما يسمح بالقول مرة أخرى إن تاريخ الحضارة هو "ملخّص كل التواريخ [...] لأن الحدث الذي يسرده هو ملخّص كل الأحداث"[53]. لكن يبقى أن نفهم بأي معنى محدّد يمكن أن يقال إن الحدث الشامل نتيجة، لذا يبدو أنه يتعيّن علينا هنا أن نقيم تمييزاً جديداً.

في الحقيقة، إن الحدث الشامل هو نتيجة، من ناحية، ولكن بالحدّ الأدنى للمعنى، بقدر ما يكون حدثاً مهماً، أو خاتمة تجمع كثرة من الأحداث الخاصة، كما الاستمرارية القائمة عبر الغزوات الجرمانية. يكون الحدث الشامل عندها "حدثاً مهماً" كما يسمي غيزو توحيد البلاد[54]، وأيضاً "حدثاً مسيطراً" كالذي يميّز كل حروب شارلمان، أي صراع سكان الإمبراطورية القديمة ضد الغزاة الجدد[55]، ويكون أيضاً "حدثاً هائلاً" كما السلطة الثالثة[56].

من ناحية أخرى، بالحدّ الأعلى للمعنى، يكون الحدث الأشمل نتيجة بقدر ما أن النتيجة هي **الوجه الآخر الغائي لأي مبدأ**. إن ما كان هيغل (Hegel) يعرّف به المطلق[57] يجب أن يفهم

(53) Ibid., part. I, 1 (t. I, pp. 2-3); et part. I, 30, (t. II, p. 387).

(54) Ibid., part. II, 1 (t. III, p. 214).

(55) Ibid., part. I, 20 (t. II, pp. 119-120).

(56) Ibid., part. II, 16 (t. IV, p. 202).

(57) هو: "أساساً نتيجة" لأنه "لا يكون ما هو عليه حقيقة إلا في النهاية":
Hegel, *Préface de la phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre (Paris: Garnier-Flammarion, 1996), p. 61.

على أنه مفتاح كل "فلسفات التاريخ" بقدر ما أن هذه الفلسفات تعتبر، بطريقة أو بأخرى، أن مهمتها هي أن تثبت كيف أن المبدأ ليس أساساً[58] بل غاية. أما الكلمة الرئيسة، من حيث التعريف بها، فتشير على الدوام إلى مبدأ وتردّ باستمرار إلى مقياس أي واقع وأي حقيقة وأي عدالة: "هذه هي قيمة هذا الحدث الشامل [الحضارة]، هي أنه يعطي كل ما يلامسه قيمةً"[59]. فهذا المعتقد الديني أو تلك المعركة لن يرتديا أي أهمية إلا بقدر ما أنهما يشاركان في آلية صنع الحضارة التي تكون، بهذا المعنى، غايتهما.

3) تتماثل الحضارة، كحدث شامل، مع "الحضارة الشاملة" أو مع "الحضارة بشكل عام"[60]. ولكن هذا أيضاً يجب أن يفهم بمعانٍ عدّة.

الحضارة الشاملة، من ناحية، هي تلك التي التقيناها في ما سبق، بالاسم ذاته، لدى باين أو لدى فولني، أي أنّها الاسم الجديد للتاريخ العالمي والذي أسميناه مخطط الحضارة الثاني. ويسميه غيزو أيضاً "تاريخ الحضارة والإنسانية العام"[61] والذي ينبغي أن نردّ إليه، مثلاً، الإقطاعية إذا كنا نرغب في أن يظل مفهوماً، كما ينبغي أن يكون هو "قوياً جداً ومتقدماً جداً" حتى يصبح الجمع ممكناً[62].

---

(58) يشير غيزو أحياناً إلى حدث الحضارة على أنه "أساسي" أيضاً: انظر: HCF, part. I, 1 (t. I p. 8).

(59) HCE, I, pp. 59- 60.

(60) HCF, part. I, (t. I, pp. 5 et 8).

(61) Ibid., part. I, 11 (t. I, p. 293).

(62) Ibid., part. II, 10 (t. IV, p. 54) et 19 (t. IV, p. 267).

لكن، من ناحية أخرى، ترجعنا الحضارة الشاملة إلى "نمط شامل" أو أيضاً إلى "نمط صافٍ"[63] سنرى أنه النمط المحسَّن للمجتمع والفرد. ما هي وضعية هذا **النمط**؟ يمكننا بالطبع اللجوء هذه المرّة، إلى مخطط الحضارة الأول، أي إلى المنحنى المجرد الذي تجتازه كل الأمم تقريباً. وممّا لا جدال فيه، يكون غيزو اسكتلندياً حينما يضع مؤسسات الجرمانيين وهنود أميركا على شكل لوحات[64]. وهو أيضاً كذلك حينما يؤكد، أنه في كل التواريخ، وفي ما بين الهمجية والحضارة، تندرج على الدوام حقبة حيث تضبط الأخلاق بواسطة القانون[65]. ولكنه لا يكون اسكتلندياً البتة حينما ينسب لهذا النمط الصافي وضعية النموذج الأفلاطوني، ليصبح فكرة أكثر منه تجريداً. فنكون حينئذٍ أمام الحضارة الصافية التي تستدعي ثلاث ملاحظات إضافية.

أولاً، يصعب علينا، في هذه الحالة، أن نفهم كيف يمكن لهذا "النمط" أن يوصف بـأنه "حدث".

ثانياً، من يقول نموذجاً يحكي عن نسخة، وهذا يعني أن كلّ تاريخ تجريبي لا يمكن إلا أن يكون نسخة مكرّرة صحيحة إلى هذا الحدّ أو ذاك. هذا ما هي عليه بالتحديد الحضارة الأوروبية التي هي "الصورة الأمينة عن حياة العالم" لأنها عرفت كيف تدمج تنوّع الأشكال بدل أن تفضّل واحداً منها فقط، ما يشكل بالتحديد "مبدأ

---

(63) Ibid., part. I, 1 (t. I, pp. 14 et 19).

(64) Ibid., part. I, 7 (t. I, pp. 199 sq.).

(65) Ibid., part. I, 21 (t. II, p. 161) et part. II, 9 (t. IV, p. 34).

تفوّقها العقلاني"[66]. والأمر سيّان في ما خصّ تاريخ فرنسا التي تتفوّق على جيرانها لأن "حضارتها تعيد إنتاج النمط العام، والفكرة الأساسية من الحضارة بشكل أكثر أمانة من سواها"[67]. بالتالي، تقاس أهمية أي تاريخ بالمسافة الذي يقيمها مع النمط الصافي، وهذا ما يبرّر اختيار أوروبا، وفرنسا بالتحديد في داخل أوروبا. بيد أن كتابة تاريخ الحضارة في أوروبا، أو في فرنسا، لن يكون مماثلاً تماماً لكتابة تاريخ الحضارات الأوروبية أو الفرنسية. فموضوع غيزو يبدو في الحقيقة بمثابة وصف الأشكال التي تمكن فيها نمط الحضارة الصافي، الوحيد، الحقيقي، من التجسّد في أوروبا وفي فرنسا، علماً أن هذه الأخيرة تقدّم صورة مصغّرة من الأولى التي تشكّل بدورها مثالاً أقلّ تفصيلاً عن النمط المذكور.

ثالثاً، بالتالي، إذا ما كانت الحضارة موجودة أولاً كنموذج، فإن تعدديتها التجريبية لا يمكن أن تكون موضع معالجة وضعية، وفي معرض استخدام كلمة حضارة بصيغة الجمع للمرة الأولى، كثيراً ما يُذكر، بعد ل. فيفر (L. Febvre)، الذي ظلّ شديد الحذر بهذا الخصوص، تصريح بالانش (Ballanche) مفتتحاً، في العام 1819، في **العجوز والشاب** (*Le vieillard et le jeune homme*)، الحديث الخامس، قائلاً: "إنّ العبودية لم تعد موجودة إلّا في حطام الحضارات القديمة"[68]. بيد أن هذه الملاحظة غير صحيحة من

(66) HCE., II, p. 78

(67) HCF, part. I, I (t. I, p. 19).

(68) Pierre-Simon Ballanche, *Le vieillard et le jeune homme* (Paris: Garnier, 1981), p. 85, =

حيث فقه اللغة: فمنذ العام 1767، دان ميرابو "همجية حضاراتنا القوطية"[69]. وبالأخص، لا يمكننا أن نستخلص من صيغة الجمع هذه وجود مفهوم إثنوغرافي عن الحضارة[70]. صحيح أن غيزو يذكر "الحضارة الإسلامية" ولكنه يفعل هذا بسرعة كبيرة وللقول إنها قد نحت "منحى غير مناسب"[71]... وحين يردّنا إلى "الحضارات التي سبقت حضارات أوروبا الحديثة، إما في آسيا وإما في سواها، بما فيها حتى الحضارتين اليونانية والرومانية"، فإنّه يفعل هذا ليلاحظ أن الواحدة منها لا تتميّز إلا بشكل سلبي، بسبب ضحالة "المبدأ الواحد الذي حكمها"[72]. وكذلك في أوروبا، حيث تواريخ الأمم الأخرى، دون فرنسا، كانت جميعها "محرومة من شيء ما أساسي"، هو الشمولية التي يتمتع بها، في المقابل، تاريخ فرنسا[73]. باختصار، إنّ المساحة النظرية المطلوبة لدراسة "الحضارات" ليست متاحة، فتعدّديتها تذكر فقط كأمر واقع.

4) وأخيراً، الحدث الشامل هو أيضاً حدث **اجتماعي**: "(...) إن غالبية الأحداث قد انتقلت إلينا كيفما اتفق ومن دون تاريخ، وبالأخص الأحداث الشاملة، تلك التي تخص المؤسسات

= انظر أيضاً: L. Febvre, art. cit., p. 25

(69) ذكره: Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, p. 41.

(70) كما لاحظ ذلك بالضبط، انظر: J. Fisch, art. cit., pp. 748 et 753.

(71) HCE, III, p. 103.

(72) Ibid., II, p. 74.

(73) HCF, part. I, 1, (t. I, p. 14).

وعلاقات مختلف الطبقات، أي بكلمة واحدة، تلك التي تخص الحالة الاجتماعية (...)"[74]. وممّا لا شك فيه أيضاً، أن الحدث الشامل، كما الحدث الاجتماعي[75]، ما يزال نتيجة: "ما من حدث عظيم وما من حالة اجتماعية يبدوان مكتملان وبطريقة مفاجئة، فهما يتشكلان ببطء، وبالتدريج، يأتيان نتاج عدد كبير من الأحداث المتنوعة (...)"[76]. فلنأخذ، على سبيل المثال، تحسّن وضعية المرأة الذي نلاحظه بين القرنين التاسع والثاني عشر[77]، وأيضاً الحضارة بحد ذاتها التي يمكن تعريف تاريخها على أنه "تاريخ الحالة الاجتماعية"[78]، ولكن لا بد أن نعود إلى هذه النقطة. بالمعنى الأخير هذا، يكون الحدث شاملاً بقدر ما أنه يتعلق بالمجتمع بكلّيته، علماً أن هذا الأخير يُعرَّف، "بالمعنى الأوسع والأبسط في آنٍ واحد"، على أنه "العلاقة التي تجمع الإنسان بالإنسان"[79] في مكان ما وفي زمان ما.

قانوني، نهائي، مثالي واجتماعي: تلك هي المعاني التي تحملها بعض الأحداث التي توصف بأنها شاملة. ولكن، عند بلوغ

---

(74) Ibid., part I, 8, (t. I, pp. 214-215).

(75) يستخدم غيزو هذه العبارة للإشارة إلى وحدة القيد التي تشكل المجتمع (HCF, part. II, 11; t. IV, p. 81)، وبشكل أعمّ، يتحدث عن "الأحداث الاجتماعية" قاصداً الاحداث التي ترد إلى المجتمع بمجمله (المرجع المذكور، ص 79).

(76) Ibid., part. II, 2 (t. III, p. 233).

(77) Ibid., part. II, 5 (t. III, pp. 333-334).

(78) HCE, I, p. 70.

(79) Ibid., part. II, 11 (t. IV, p. 78).

هذه النقطة، يتضح أن الحضارة ليست حقاً "حدثاً كَسواه"، ولا حتى حدثاً شاملاً كَسواه، هي بحق "الحدث بامتياز"، أو أيضاً "الحدث الجوهري والأساسي والسامي"[80]، النتاج الأعظم حيث تجتمع كل الأحداث **الشاملة وغيرها**. وهكذا نفهم بشكل أفضل لب الموضوع: لا يكتفي غيزو بذكر الكلمة الرئيسة، أي "الحضارة"، بل يوضح وضعيتها الحجاجية، مبرّراً ضرورة رد كل واقع إنساني إليها في النهاية. لكننا نرى أن هذا التفسير هو تغطية لأنه يقوم على نمط ماورائي إذ يضع غاية الكلمة الرئيسة في **الحدث بامتياز**. لم يكن غيزو مؤدلجاً عادياً ولا فيلسوفاً مبتكراً، كان يتأمّل هنا، على تلك الحدود المتردّدة التي تكمن أهميتها في إجبار مؤرّخ الكيانات الفلسفية على التفكير بدوره حينما تقوم هذه الحدود بالامّحاء.

حدثا الحضارة

يستطيع غيزو أن يدّعي كتابة "تاريخ فلسفي" لا يكتفي بالأحداث وينصرف إلى "دراسة تنظيم الاحداث العام والتدريجي"، لأنه يردنا إلى الحضارة كمبدأ. هذا بالتحديد ما أخفق سافينيي (Savigny) في القيام به عند كتابته تاريخ القانون الروماني[81]، لكن يتعيّن القول إنه لم يكن وحيداً وإن مفهوم الحضارة يتدخّل هنا بالتحديد ليعرّف عمّا ينبغي أن يكون عليه التاريخ الفلسفي حقاً - "بالطبع، سواء أكان التاريخ مفعماً بالعلم أو فلسفياً، فهو لم يكن أبداً عاماً

(80) HCE, I, p. 58. HCF, part. I, 1 (t. I, p. 8).

(81) HCF, part. I, 11 (t. I, p. 293).

بحق"[82]. وإذا ما ذكرنا فقط الأكثر شهرة، أمثال بوسويه (Bossuet) ومونتسكيو، ممن حاولوا، بشجاعة كبيرة، أن يجمعوا التجريبي مع الفكرة، نجد أنهم قد توقفوا عند "التواريخ الخاصة" مقدّمين، من دون سبب مقبول، الدين أو القانون على سواهما. يتعيّن على تاريخ الحضارة أن ينجز فلسفة التاريخ فيجمع بشكل ملموس الحدث بالشمولية أي أن ينتج تاريخاً يمكن أن يقال عنه "**عاماً بحقّ**" لأنه يربط الأحداث عموماً، سواء أكانت شاملة أم لا، بذاك الحدث الشامل والنهائي، ذاك الحدث بامتياز، الذي يسمى الحضارة.

لكن، في النهاية، كيف يسعنا أن نعرّف الحضارة؟ إن حلّ هذه الصعوبة يقودنا إلى العمل العظيم الثاني الذي قام به غيزو والذي بواسطته يقلب الالتباس إلى توليفة، فتحويل الكلمة الرئيسة إلى أداة معقلنة يستلزم ليس فقط أن نشرعن أولويتها ولكن أيضاً أن نثبّت معناها.

في الحقيقة، متى صارت الحضارة توسم بأنها **حدث شامل**، لا يبقى أمامنا سوى أن نلاحظها، فتكون بهذا المعنى حدثاً "قابلاً، كأي حدث آخر، للدراسة والوصف والسرد". أن تروي الحضارة يعني بالطبع أن تكتب تاريخها وأن تصف كيف جرت أمورها حيث بقيت أمينة إلى أقصى درجة إلى نمطها الصافي في أوروبا وفي فرنسا.

لكن في حال وجد النمط، وجد التعريف أيضاً. وفي الواقع، يشرح غيزو في العام 1828 ماهية الحضارة عبر نهج متميّز تبدأ

---

(82) Ibid., part. I, 30 (t. II, p. 387).

صيغته بالطريقة الآتية: "سوف أحرص على عدم وضع مبدأ عقلاني ما من أجل أن أستنتج منه طبيعة الحضارة كنتيجة. نحن هنا أمام حدث تجدر ملاحظته ووصفه"[83]. يجب أن نكون يقظين فالحدث الذي يُحكى عنه الآن لم يعد الحضارة بحد ذاتها، بل **المعنى** الذي ينسب **بشكل عام** إلى هذه الكلمة. حتى نفهم ماهية الحضارة بحد ذاتها قبل أن نروي تاريخها، يجب أن نحصي المعاني الشائعة التي تتمتع بها عن حق:

"حين ندرس معنى كلمة حضارة، من حيث إنها حدث، وحين نبحث عن كل الأفكار التي تتضمنها بحسب الحسّ السليم لدى البشر، نتقدّم في معرفة الحدث بحدّ ذاته تقدماً أكبر بكثير مما لو حاولنا أن نقدم تعريفاً علمياً عنه، حتى لو بدا هذا التعريف للوهلة الأولى أكثر وضوحاً ودقة". (HCE, I, pp. 60-61).

هكذا يتضعّف حدث الحضارة في حدث معناه كما تتضعّف المادة الإيجابية (الحدث بامتياز) في المادة التفسيرية (الحسّ السليم). أي تعبير يصف الكلمة الرئيسة أكثر من القول بأنّها حدث يشكل مرجعاً للجميع؟

كما يرجع الجميع إليها بمعانٍ عدة ينبغي ترتيب تنوّعها. وهكذا ينقسم تحليل غيزو إلى أربعة مراحل[84].

---

(83) HCE, I, p. 60

(84) Ibid., I, pp. 61-69.

أولاً ينبغي الملاحظة أن "الحدث الأول المتضمن في كلمة حضارة [...] هو حدث التقدّم والنمو".

يجب، في ما بعد، تقسيم هذا النمو إلى نوعين. فهو اجتماعي، من ناحية، لأنّه يغطي امتداد وعقلنة العلاقات الفردية، بمعنى زيادة الإنتاجية وتوزيع الإنتاج بشكل أكثر عدلاً. والنمو، من ناحية أخرى، بشري، بما يعني أيضاً أنّه "أخلاقي" أو "فكري"[85] وقد نقول اليوم على الأرجح إنّه "ثقافي".

بعد أن قمنا بتمييز هاتين الآليتين، يجب أن نعيد تركيبهما بتأكيد عدم قابليتهما النسبية على الانفصام. هذا يعني أنهما، "عاجلاً أم آجلاً، تلتقيان: [...] إنه قانون طبيعتهما، حدث التاريخ الشامل والإيمان الغريزي لدى الجنس البشري"[86]. يشير الطابع التقريبي لهذا الإعلان (عاجلاً أم آجلاً) إلى أن هاتين الآليتين يمكن أن تتمّا بمعزل الواحدة عن الأخرى، حتى لو التقيتا في النهاية كما حصل في القرن الثاني عشر، مع التقاء الحركة الفلسفية (الانعتاق العقلاني الذي بدأه آبيلار) والحركة الاجتماعية (انعتاق الكومونات). يشير هذا الانفصال المؤقت بدوره إلى إمكانية حدوث نمو غير متوازن كان ف. شليغل (F. Schlegel) قد جعل منه المشكلة في فلسفة التاريخ بدءاً بالعام 1795، خلافاً لكندورسيه[87]، كما قابله غيزو

---

(85) Ibid. p. 66. HCF, part. I, 1 (t. I, p. 6).

(86) صيغة ملفتة تضيف المادة الإيجابية (الحدث الشامل) إلى المادة التفسيرية (الإيمان الشامل) حينما تعتبر طبيعة الآلية التاريخية ذاتها بمثابة قانون.

(87) "المشكلة الخاصة بالتاريخ هي لا مساواة التقدّم في مختلف قطاعات الحضارة =

في حديثه عن هوميروس الذي عرف، على عكس ف. كوبر (F. Cooper)، كيف يسجّل "هذا النمو غير المتوازن في الطبيعة وفي القدر الإنسانيين"[88]. أما إذا عدنا إلى نمط الحضارة الصافي، ينبغي في هذه الحالة، كما يشير علينا مبدأ الصفاء، أن نتصوّر إنجاز الآليتين في وقت واحد وبشكل مترابط: "لا يشكل، أيها السادة، هذان الحدثان الحضارة فحسب، بل أن تزامنهما واتحادهما السريع والحميم وتفاعلهما أمور لا بدّ منها في سبيل اكتمال هذه الحضارة"[89]. هنا نميّز في الحقيقة ما ستفشل أمامه أساساً فلسفات التاريخ بقدر ما أنها قد لمّت تحت هذا المصطلح الأخير تعددية من أنواع التقدم المتمايز وقد كان ينبغي أن تشرح تعقيداتها، أو أيضاً كان ينبغي أن تسأل عن أي مبدأ غامض، مدعو "تاريخ"، جعلها تذوب في آلية شاسعة حيث من الممكن أن تتشابه فيها جميعها. ذاك كان هدف التمفصل الماورائي.

بيد أن الهدف السياسي واضح في النهاية أيضاً: "هل صُنع المجتمع من أجل الفرد أم أن الفرد هو من صُنع ليخدم المجتمع؟" هذه هي المشكلة "الأسمى بين المشكلات التي قد يقود إليها تاريخ الحضارة". ولن ندهش حين نعلم أن هذه المشكلة الأسمى هي

= الإنسانية الشاملة [...]" (der gesamten menschlichen Bildung).
F. Schlegel, "Lecteur de Condorcet," *La Pensée Politique*, n° 1 (1993), p. 204.

(88) HCF, part. I, 7 (t. I, p. 211).

(89) Ibid., part. I, 1 (t. I, p. 6),
شليغل نفسه وفي قراءته ذاتها لكندورسيه قد ذكر "مفهوم فعل الحضارة المتبادل المهم" (Wechselwirkung der Bildung).

تلك التي يرفض غيزو الحسم فيها: "لن أضيف شيئاً أيها السادة، لن أقوم حتى بمعالجة هذه المسألة، إني أكتفي فقط بطرحها"[90]. هذا للقول إن تاريخ الحضارة يولّف من أجل أن يصالح، وهذا بالتالي يدفعنا إلى السؤال عما إذا كان التوليف هو أقصر طريق حقاً من أجل المصالحة.

حين ضمّن غيزو "الإنسانية" في تاريخ الحضارة، التقى في مرحلة متقدمة بالطبع الـ (humanitas) التي صنعت منها لاتينية شيشرون (Cicéron) "مفهوماً موازياً" لمفهومين (cultus) و (cultura)، كما الـ (umanità) التي قدمها فيكو[91] على (civiltà). وفي الوقت نفسه، يلتقي في مرحلة أدنى ما سيصير الجزء الثاني من العملية التناوبية: فالإنسانية ستتحوّل في الواقع إلى كلمة رئيسة منافسة لكلمة حضارة في المصطلحات المناهضة لليبرالية ذات التلاوين الجمهورية أو الاشتراكية. هذا ما سيكون شأن الحضارة التي ستبرر العبودية، على سبيل المثال، بما أنها وحدها تستطيع أن تجبر الزنجي على العمل وبالتالي على اكتساب حس الملكية في حين أن المنادين بإلغاء العبودية سيحيلون إلى الإنسانية وإلى مبادئ ثورة[92] 1789.

---

(90) HCE, I, p. 69.

(91) انظر: J. Fisch, "Zivilisation, Kultur," dans: O. Vrunner, W. Conze et R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1978), p. 688, et A. Pons: "Civilité et civilisation," dans: *Dictionnaire de philosophie politique*, dir. par P. Raynaud et S. Rials (Paris: P.U.F., 1996)

(92) Lochore, *History of the Idea of Civilization in France*, pp. 37-38 et 83-84.

في العام 1828، من الواضح أن المسألة بالنسبة إلى غيزو هي جمع المجتمع والفرد، الأمن والحرية: "إنها لظاهرة من ظواهر الأزمنة الحديثة والحديثة جداً، هذا النجاح في جمع الأمن والحرية، وجمع نمو الإرادات الفردية السهل مع المحافظة العادية على النظام العام"[93]. إذا ما تعيّن على تاريخ الحضارة أن يكون "حقاً شاملاً"، فإنه سيكون كذلك حينما يشمل بشكل متوازٍ الناحية المادية والناحية الثقافية[94] من ناحية، وحين لا يضحي بأي قوة اجتماعية من ناحية أخرى. بالطبع، ينبغي أن نقرأ بحسب هذا المحور الثاني التصريح الشهير الذي يرد أوروبا الحديثة إلى "صراع الطبقات"[95]: هنا لا يستبق غيزو ولا ينادي بزيادة النزاع حدة ثورية، بل يؤكد العكس تهدئته في سياق التوازن المكتسب أخيراً، وفي النهاية، يختتم كل شيء تحت أعيننا، في حل وسط شامل.

أما إذا ما نظرنا من كثب، وجدنا أن تاريخ الحضارة الانتقائي هذا يلتزم حالات ملحوظة من الصمت، فهو لا يقول شيئاً عن التقنية أو عن السيطرة على الطبيعة التي كانت تشكل، في المقابل، الشق الآخر من تعريف أوغست كونت للحضارة:

"تكمن الحضارة، بحد ذاتها، في نمو الفكر الانساني من

(93) HCF, part. II, 19 (t. IV, p. 274).

(94) "في فرنسا، النمو الفكري والنمو الاجتماعي لم يفترقا الواحد عن الآخر أبداً" (Ibid., part. I, 1, t. I. p. 14).

(95) "النتيجة الثالثة الكبرى لانعتاق الكومونات هو صراع الطبقات، الصراع الذي يملأ التاريخ الحديث. لقد ولدت أوروبا الحديثة من صراع مختلف طبقات المجتمع" (HCE, VII, p. 182).

ناحية، وفي نمو عمل الإنسان في الطبيعة الذي يأتي كنتيجة للنمو الأول، من ناحية أخرى"[96].

إذا ما أردنا أن نكوّن فكرة عن الاستخفاف الذي يعالج به غيزو هذه المسائل من ناحيته، علينا أن نقرأ نهاية الدرس الحادي عشر من دروس العام 1828 الذي يتلخّص فيه، في بضعة سطور تافهة للغاية، ممّا يتفق اليوم على تسميته بالاكتشافات الكبرى.

لكنه لا يقول الكثير أيضاً عن الاقتصاد أو عن إنتاج الثروات واستهلاكها والتي شكلت تعريف الحضارة في السنة ذاتها لدى ج. ب. ساي (J. B. Say):

"لقد استطعنا أن ننتج وأن نستهلك بقدر ما كنا أكثر تحضراً، وقد أصبحنا أكثر تحضراً بقدر ما نجحنا في أن ننتج وأن نستهلك أكثر.

إنها السمة الأكثر نتوءاً في الحضارة. فماذا لدينا في الحقيقة أكثر من شعب القلموق سوى أننا ننتج ونستهلك أكثر منهم"[97]؟

إذا ما أردنا أن نقتنع بأن غيزو لا يمنح أي اهتمام، وهذا أقل ما يمكن قوله، لهذه المسائل، علينا أن نعيد قراءة التعداد الثلاثي لمكونات الحضارة والتي يصيغها في الصفحة ذاتها التي يطالب فيها بتاريخ "شامل حقاً": ما من تعداد يذكر النشاط الاقتصادي[98].

---

(96) Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réformer la société*, p. 105.

(97) J. B. Say, *Cours complet d'économie politique pratique* (Osnäbruck: Otto Zeller, 1966), t. I, part. IV, chap. 1 p. 495.

(98) HCF, part. I, 30 (t. II, pp. 387-388): =

وسواء أكان هذا الأخير مقصوداً بالمعنى الليبرالي (بحسب ساي) أو بالمعنى "الصناعي" (بحسب كونت)، فهو حدث شامل يؤثر إقصاؤه بالضرورة في شمولية الحضارة المزعومة.

فلنمسك الآن بالأمور من الطرف الآخر ولنتساءل ما إذا كانت الحضارة تفرد **أيضاً** مكانة للاعبين الذين تدعي مصالحتهم.

إذا ما وضعنا الفرد في مقابل المجتمع، ينبغي في كل حال من الأحوال أن نقول إن الفرد هو "الكائن الحقيقي الوحيد" وليس المجتمع[99]. وينبغي أن نضيف أن الحضارة الأوروبية هي الوحيدة التي أخذت بالاعتبار هذا الواقع منذ البداية : تبدو "روح الحرية الفردية" الجرمانية في الواقع كـ"حدث هائل"، "غريب عن كل الحضارات السابقة"[100]. ويجب أن نلاحظ في النهاية أن هذه الحضارة ذاتها ستجد اكتمالها في تناقص قبضة الدولة أي في الفردية بالمعنى الحديث والليبرالي للكلمة:

"حتى إنّها اليوم ملاحظة تافهة تلك التي تقول إنه بقدر ما تتقدّم الحضارة والعقل، تصير فئة الأحداث الاجتماعية الغريبة عن

= تحصي القائمة الأولى "التواريخ السياسية والتشريعية والدينية والأدبية"، تأتي الثانية على ذكر "مصير وتطور القوانين والعادات والعلوم والآداب والفنون"، أما الثالثة فتردنا إلى "التاريخ السياسي والكهنوتي والتشريعي والفلسفي والأدبي لبلاد الغال الإفرنجية" وهو التاريخ الذي يفخر غيزو بأنه قد كتبه.

(99) "لكن، في قلب الحياة الاجتماعية، وبسبب استمراريتها فقط، وبالتقاء عدد كبير من التأثيرات، تطوّر الأفراد، وهم الكائنات الحقيقية الوحيدة، واستناروا وتحسنوا، [...]" (Ibid., part. I, 9, t. I, p. 258).

(100) Ibid., part. I, 7 (t. I, pp. 212-213).

أي ضرورة خارجية وعن تأثير أي سلطة عامة، أكثر اتساعاً وغنى يوماً بعد يوم"[101].

إذا ما وضعنا الآن الطبقات الواحدة في مقابل الأخرى، لا نستطيع إلا أن نلاحظ وجود "حدث هائل" آخر كصدى، في نهاية المطاف، للأول: في مقابل حدث الاستقلال البربري الذي ميّز في الأصل التاريخ الأوروبي نجد في النهاية حدث الدولة الثالثة (tiers- état) "أعظم القوى التي أشرفت على حضارتنا"، قوة "لا مثيل لها في تاريخ العالم"[102]. هنا بالطبع، يستعيد غيزو "ثورة الكومونة" التي جعل منها أ. تييري (A. Thierry) الـ "مهد للحرية الحديثة"[103]، لكنه يرفض أن يمنحها هذا الاحتكار، بل يزاوجها مع الملكية كما تفرض المصالحة : هذان هما "عنصرا الحضارة الكبيران"[104]. وما يجب أن ينتج منهما هو "الأمة البورجوازية" التي تتأمن هيمنتها غائياً في الوفاق النهائي بين النظام والتحرّر: "هنا [أي اليوم] الأمة البورجوازية هي كل شيء [...]"[105].

---

(101) Ibid., part. II, 11 (t. IV, p. 79). Voir aussi part. I, 9 (t. I, p. 259).

(102) Ibid., part. II, 16 (t. IV, p. 202).

(103) انظر مقدمة 1843 في *Dix ans d'études historiques* التي جاء م. غوشيه (M. Gauchet) على ذكرها في:

M. Gauchet, *Philosophie des sciences historiques* (Lille: Presses Universitaires de Lille, 1988), p. 35,

تحيلنا رواية *Louis Lambert* لبالزاك (Balzac) بقسوة إلى غيزو (Guizot) هذا (1835) حين تعلن: "[...] ذاك يثبت بشكل فيه من شيء من الانتصار أن الكومونات كانت الكومونات، وليس أي شيء آخر" (Balzac, *La comédie humaine*, t. XI, 1980, p. 649).

(104) HCF, part. II, 12 (t. IV, p. 88)

(105) HCE, VII, p. 173.

باختصار، إذا كان تاريخ الحضارة يصالح الأحداث "جميعها"، فهذا يكون لمصلحة أمة بورجوازية مؤلفة، في التحليل النهائي، من أفراد تضمن الدولة بعدئذ أمنهم من دون أن تعض على صلاحياتهم. وهكذا تقدم لهذه البورجوازية بنوّة خاصة بها لا تدع أمامها مجالاً لتحسد منافساتها[106]، اللواتي يجدن في هذه البنوة أيضاً مكاناً لهن مشرّفاً في نهاية المطاف. بيد أن غيزو لا يبلغ قمة المجد هذه إلا مقابل إقصاء الحدث الاقتصادي.

أما الماركسي، في ما لو تبقى منه شيئاً... فهو لا يستطيع سوى أن يخلص إلى أن الحضارة في النهاية، لا تصالح إلا لأنها تغطي على شرط النزاعات الأول. فلندع لهذا الماركسي الكلمة الأخيرة علماً أنها عادة لم تعد قائمة.

(106) انظر: Rosanvallon, *Le moment Guizot* (Paris: Gallimard, 1985), pp. 201-203,
لكن ينبغي القول إن هذا الطرح هو أيضاً تعقير التأويل بحد ذاته: فقد اشترك روزافالون في حركة تبحث لدى توكفيل أو لدى كونستان أو لدى غيزو عن شرعية فكرية تسبغها على موجة الردة الكبرى إن لم نقل الموجة الرجعية التي انبثقت في الثمانينيات.

الجزء الأول

الهمجية في الحضارة

لايبنتز والهمجية

فرانسوا زورابيشفيلي

تشكّل الهمجية عند لايبنتز (Leibniz) سبباً للقلق المتعدد والدائم. من بداية حياته المهنية إلى آخرها، حاول لايبنتز أن يحيي روح النهضة: ضد المدرسية الجامدة أولاً، فأعاد نشر كتاب نيزوليوس (Nizolius) الذي حمل عنوان *De veri principiis* مسمياً إياه *Antibarbarus philosophicus*، وأسبقه بـ "أطروحة تمهيدية" حيث حيّى معركة الإنسانويين المنقذة ضد "الفلسفة الهمجية" القديمة؛ وأيضاً في آخر حياته حين خاض معركة ضد مفهوم الجاذبية النيوتوني أو التأثير عن بعد، وهو مفهوم سجّل نجاحاً لدى العقول اليقظة، في مقدمها الفيلسوف لوك (Locke)، ما أحزن لايبنتز ودفعه إلى كتابة *Antibarbarus physicus* في حوالي العام 1700، بهدف أن يشكل "واقياً خفيفاً، حتى لا تؤثّر العدوى تأثيراً قوياً"[1].

(1) رسالة إلى ريموند (Rémond) في 6 كانون الأول/ ديسمبر 1715 بخصوص ميول الأب كونتي (Conti) إلى الإنجليزي.

شهد القرن السابع عشر رسائل هجاء كثيرة ضد الهمجية، وقد كانت تقليداً بدأه إيرازم (Erasme) مستوحياً من فالا (Valla) الذي يمدحه لايبنتز[2]. بيد أن هذا الأخير يطرح إشكالية تفيض كثيراً عن معركة علماء النحو المثقفين ضد "الكلمات غير الفصحى" ولاتُقتصَر على الإنسانوية. وهي تدمج موضوعين متعارضين، ما يعتبر مؤشراً على تعقيد التفاؤل اللايبنتزي الشهير، وهذان الموضوعان هما: "إزالة الهمجية" عن أمة ما والتحسب لصعود "همجية جديدة". كما أن صراع هاتين الديناميتين يغتني بمظهر جديد وهو الاهتمام القائم بحسنات الهمجية.

*

تحدث لايبنتز عن الهمجية بثلاثة أنواع من الخطابات: كان أوّلها الخطاب الشائع الذي يتحدث به الجميع والذي يعتبر أن الهمجية هي مجرد نفي للحضارة، فتكون "الهمجية" هي مرادف تقريباً لـ"الوحشية"؛ وكان ثانيها الخطاب الجسور والذي يحمل شيئاً من التحدّي حيث يعترف ببعض حسنات لدى المتوحشين أو الهمجيين ؛ وأخيراً الخطاب الذي لا دخل للمتوحش فيه لأنه

---

(2) كتاب إيرازم (Erasme) المبكر بعنوان *Antibarbari* المنشور في العام 1520 قد كتب قبل ثلاثين عاماً. انظر مقدمة المترجم الإيطالي، لوكا داسيا:

Luca d'Ascia, "L'ombre di Valla," in: Erasmo di Rotterdam, *Antibarbari* (Turin: Aragno, 2002),

بالنسبة إلى القرن السابع عشر، في ما عدا رسائل *Antibarbarus latinus* العديدة، سنذكر كتاب بيار دو مولان: Pierre du Moulin, *L'antibarbare ou du langage inconnu* ([s. l.]: [s. n.], 1629),

أما حول إعجاب لايبنتز (Leibniz) بـفالا (Valla) ، انظر خاتمة *Théodicée*.

يفترض حالة متقدمة من الحضارة ويذكر "همجية جديدة" *nova barbaries* أي همجية من نوع جديد.

هل يكون لايبنتز ممهداً للتنوير (Aufklärung)؟ في ما يتخطى تأثيره الفعلي في العديد من المستنيرين (Aufklärer)، على غرار مندلسون (Mendelssohn) وليسينغ (Lessing) وبومغارتن (Baumgarten) وهيردر (Herder) وسواهم. ينبغي مقاربة المسألة حول قيمتين شائعتين أساسيتين وهما: الإيمان بالتقدم والإحساس بالراهنية.

"وحتى في سبيل زيادة الجمال والكمال الشامل على الأعمال الإلهية، يجب الاعتراف بنوع من التقدّم الدائم واللامحدود بشكل مطلق في الكون، بحيث إن هذا الأخير يسير باستمرار نحو حضارة أكبر[3] "(cultum). لايستخدم لايبنتز كلمة "حضارة" (civilisation) غير الموجودة في اللاتينية والتي لم تظهر في الفرنسية إلا بعد وفاته، بيد أن المفهوم يبدو مرسوماً في فكره، وليس فقط بمعنى الحالة (التي توصف بـ"المدنية" في مقابل حالة الطبيعة أو الهمجية)، ولكن بمعنى جديد هو معنى الآلية والذي سيجيء لمصلحة انتشار هذا المصطلح المولّد في عصر الأنوار (تحسين في المؤسسات، في المعرفة وفي العادات). في مراسلات لايبنتز حول الإصلاحات التي ينبغي القيام بها في روسيا، تراه يستخدم كلمات "civiliser"

(3) Leibniz: "*De rerum originatione radicali*," § 16, trad. par L. Prenant, dans: *Œuvres Choisies* (Paris: Garnier, 1940),
(نختصره من الآن وصاعداً بـ *OC*).

(جعله حضارياً) و "débarbariser" (إزالة الهمجية) الفرنسية والاسم المقابل لها "culture" (ثقافة) يؤخذ حينذاك بمعناه الديناميكي[4]. بشكل أكثر عمقاً، تخضع فكرة الكمال لديه إلى تغيير حاسم، فالنهاية الفاعلة في العالم والمنشورة في الزمان والمكان تصبح أفق تحسين لا حدود له. هذا هو معنى التداخل الذي يسحب استعارة اللوحة التي تنزع عنها الستارة شيئاً فشيئاً، وهي استعارة لاتزال تقليدية، ليصلها باستعارة النغمات النشاز والتي تنتهي في حالة من التناغم الكامل الأخير والمؤجل إلى ما لانهاية، فتمتع السامع الافتراضي إلى أقصى الحدود[5]. انطلاقاً من هنا، تلفت انتباهنا نقاط ثلاث: **1**) تمفصل مشاريع سياسية وثقافية متعددة تخصّ "تقدم العلوم والفنون" مع طرح التقدم اللانهائي الماورائي، **2**) اتساع أفق هذه المشاريع أكثر فأكثر ليشمل الكوكب بأسره، **3**) العلاقة التي تقام دوماً بين تقدم المعرفة وبين التقدّم الاجتماعي - الثقافي الذي يدمج بدوره في التقدّم الماورائي.

---

(4) انظر مشروع رسالة إلى هيوسن (Huyssen) وهو مستشار الحرب لدى القيصر الروسي، 7 تشرين الأول/ أكتوبر 1703، في:

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Œuvres de Leibniz*, éditées par Foucher de Careil (Paris: [s. n.], 1875), t. VII,

(نختصره من الآن وصاعداً بـ FDC).

(5) Leibniz, *De l'origine radicale des choses* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), § 12,

يجدر بنا أن نفهم أن الهدف النهائي لم يعد المنتهى: حين يؤجل الحل إلى ما لا نهاية، يندمج مع الآلية بحد ذاتها ما يؤدي إلى النتيجة المذهلة التي يحصل عليها لايبنتز والتي يقول فيها إنه قد أعطي لنا أن نشعر منذ الآن، وحتى في خضم أفظع العذابات، بـ "طعم مسبق للسعادة المستقبلية"،

Principes de la nature et de la grâce, § 18.

يبدو أن طرح تقدم الكون اللانهائي عند لايبنتز يجرّ طرح تقدم الإنسانية اللانهائي. الجملة المذكورة آنفاً تؤكد هذا القول، حتى لو أن الـ *cultus* المذكور يحمل بعداً كونياً، فالبشر، كأرواح يملكون دوراً مهماً في هذه العملية[6]. وقد ذهب التوسيع في المادة 19 من "خطاب في الماورائيات" في هذا الاتجاه: "...حين نؤمن بأن الله لم يصنع العالم إلا من أجلنا، نقترف إساءة كبيرة، علماً أنه لمن الصحيح جداً أنه قد صنعه بالكامل من أجلنا..."[7] يأتي تبرير تضمين التقدم الإنساني في التقدم الشامل أساساً بواسطة المجد الإلهي الذي يفرض إنتاج أكثر العوالم الممكنة كمالاً[8]. إن مخطط الفكر المرتكز على العالم حيث يعطى للإنسان مكانة مميزة، بدل أن يكون فكراً مرتكزاً على الإنسان على الرغم من اكتشاف علاقة جوهرية بينه وبين بيئته، يفصل لايبنتز عن الأنوار ويبقيه في العصر الكلاسيكي. لهذا السبب يمكنه أن ينزلق من دون أي استعارة كانت من المعنى الثقافي إلى المعنى الزراعي: "وهكذا فإن أرضنا، التي أصبح جزء كبير منها مزروعاً الآن، ستصير أكثر فأكثر ثقافة"[9].

---

(6) Leibniz, *Monadologie* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), § 82 sq.

(7) بحسب تلخيص لوسي برينان (Lucy Prenant): نظراً إلى الكمال الأكبر في النفس بالمقارنة مع المخلوقات الأخرى، "خلق الانسان العالم بسببهم أساساً ولكن ليس حصراً" (*OC*, note 374).

(8) انظر نهاية *Monadologie*. نظراً إلى أننا كمخلوقات لا نلج سوى جزءٍ يسير جداً من تاريخ العالم، فإن السؤال يجب أن يسلّم إلى العقل فقط الذي يقف في صف التفاؤل (Leibniz, *De l'origine radicale des choses*, § 12).

(9) Leibniz: "*De rerum originatione radicali*," § 16, trad. par L. Prenant, dans: *Œuvres Choisies*,

(بالفرنسية ثقافة وزراعة يعبر عنهما بالكلمة ذاتها "culture" المترجمة).

بيد أننا نتردّد في الحديث عن أفكار قديمة: ففكرة أن التقدم لا يمكن اكتناهه إلا من منظور كوني وأن موضوع الحضارة هو في المرجع الأخير العالم وليس الإنسان، ليست فكرة عارية من المعنى بالنسبة إلينا، في ما وراء مظهرها التصوّفي. كما وأنه حتى نبقى في الإطار الذي فهم فيه لايبنتز نفسه هذه الفكرة، توحي الفكرة الماورائية القائلة إن تقدم الإنسانية يعتمد على وجهة العالم، بأن ندرس "الإيمان بالتاريخ" المقبل من زاوية علاقاته مع فكرة علم الإلهيات[10].

"نعرف حالياً عدداً كبيراً جداً من الظواهر الطبيعية الملفتة حتى إنه قد حان الوقت أخيراً، على ما يبدو لي، أن نتحضر لترتيب كتلتها واستخلاص النتائج منها. لأننا الآن نعاني من ارتباك، كما كنا في الماضي نعاني من المجاعة"[11]. "لماذا نرسل إلى ذرية بعيدة ما قد يكون أسهل بكثير وبما لا يقارن في أيامنا، بما أن الارتباك لم يبلغ بعد ما سيكون عليه حينها؟ أي قرن سيكون مناسباً أكثر من قرننا الذي قد يُلقب ربما في يوم ما بقرن الاختراعات والعجائب"[12]؟ من ناحية ثانية، حمل لايبنتز إذاً إحساساً بأن الثقافة تمرّ بلحظة

(10) حول هذه النقطة، انظر برتراند بينوش: Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)* (Paris: P.U.F., 1994), 3ème partie.

(11) Lettre à Frédéric Schrader, 1681, trad. par L. Prenant, *OC*, p. 70.

(12) نص معروف تحت عنوان: *Préceptes pour avancer dans les sciences* (نختصره من الآن فصاعداً بـ *PAS*) في: Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, éd. par Gerhardt (Hildesheim: Georg Olms, 1978), t. VII, p. 163, (نختصره من الآن فصاعدا بـ GP ، بحسب الاستخدام)

حاسمة، وقد كتب هذا الأمر مرات عدة كما أن كل انشغاله الثقافي والسياسي يحمل علامة هذا التحويل الدرامي. بيد أن ثمة اختلافين يحولان دون أن نرى فيه مجرد سلف مبشر من أسلاف التنوير (Aufklärung). **أولهما** أنه لا يعتبر اللحظة تلك كافية حتى تتمفصل الثقة على المسؤولية، فهي لحظة حماسة واضطراب، فرصة وخطر في آن، لذا هو يطالب بالوعي. بكلمات أخرى، الأنوار أساساً أمامنا، وربما فاتتنا، هي محط توقعات وليست محط معاينة. أما الآن فإن التشخيص قاتم: "يبدو لي الجنس البشري، عند النظر إليه من زاوية العلوم التي تخدم سعادتنا، شبيهاً بمجموعة من الناس الذين يمشون ضائعين في الظلام..."[13] **ثانيهما** أنه حتى لو كان كل حدث في العالم خاصاً بالنسبة إليه، وحتى لو كان الحاضر يحتل مكانة فريدة في صيرورة العالم، فإنه لمن الملفت أن لايبنتز الذي يدرك أنه يعيش في حقبة استثنائية إلى درجة أنه رأى فيها فرصة انعطافة حاسمة بالنسبة إلى الإنسانية، لا يفكر في أي لحظة من اللحظات في أن يفسرها على أنها حدث تاريخي جديد بالمطلق (فقد شهدت حقبات أخرى اندفاعات من هذا النوع ثم عادت فغرقت في الهمجية). بعد مرور قرن من الزمن، ستكون مشكلة شيلر (Schiller) هي التالية: "الحقبة مستنيرة... لماذا إذاً نحن ما نزال همجيين حتى الآن"[14]؟ لكن بالنسبة إلى لايبنتز، نحن نظل على عتبة التقدم، فالحقبة الراهنة لم تصبح بعد مُلْكاً له. يتعيّن على

(13) *AS*, GP VII, p. 157.

(14) Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, 8e lettre, trad. par Robert Leroux (Paris: Aubiez, 1992), p. 145.

البشر، وبالاستناد إلى التعاون الحسن بين فيلسوف عبقري وملك قوي ومستنير، أن يجتازوا هذه العتبة أو أن يلتحقوا بالهمجية. وإذا كان هذا النكوص غير محتمل في النهاية، إلا أنه غير مستحيل ولا أحد يمكنه أن يقول ما إذا كان الحاضر فجراً أم مغيباً، فاليقين الوحيد هو أنه واحد من الاثنين، أي هو **الاثنان معاً**، هو حقبة أزمة وقرار. فلايبنتز يصف وضعاً ديناميكياً حيث أصبح تردد العلماء كارثياً إذ يسلّم المستقبل إلى حالة تناوبية.

لن نرى تناقضاً بين تأكيد التقدّم اللانهائي وبين الشعور بأن الإنسانية ليست اليوم سوى على عتبة التقدّم الحقيقي. فإذا كان تقدّم الجنس البشري يبدو مؤكّداً، إلا أن وتيرته تعتمد على جهودنا التي ينظر إليها الله في حساباته[15] كما أن التقدّم مسألة ابتكار، هو يعتمد على وضع تصميم لتكنولوجيات الفكر من قائمة جرد وحساب. وهكذا، فالعودة إلى الهمجية لن تكون سوى استدارة مؤقتة؛ وأكثر من هذا، إن ما قد يبدو لنا استدارة قد لا يكون، من وجهة نظر الخالق، إلا "طريقاً مختصراً نحو درجة أكبر من الكمال"[16]. هنا أيضاً، من

---

(15) انظر نقض "السفسطائية الكسولة" (sophisme paresseux) في *Théodicée*, § 55، وانظر: *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal*, textes inédits publiés par G. Grua (Paris: P.U.F., 1948), p. 363.

(16) Leibniz: "*De rerum originatione radicali*," § 15, trad. par L. Prenant, dans: *Œuvres Choisies*,

يتحدّث النص نفسه بوضوح في مكان لاحق عن فشل الثقافة الدوري فيميزه عن الإبادة الشاملة: "وإذا كان صحيحاً أن جزءاً ما يعود، من وقت إلى آخر، إلى حالة الوحشية، أو يدمر أو يغرق، بيد أنه ينبغي اعتبار، كما سبق واعتبرنا المصائب، أن هذا الدمار نفسه أو هذا الغرق يدفعنا للتقدم نحو نتيجة ما أعلى تجعلنا نكسب نوعاً ما من الضرر". (الفقرة 16).

كَنْت (Kant) إلى هيغل، يعمل موضوع حيلة العقل على إدراج فلسفة التاريخ الألمانية بعمق في سجل علم الإلهيات. ليس القلق تأسيسياً إذاً، بما أنه وارد على خلفية ثقة ماورائية. بيد أنه يظلّ أساسياً بالنسبة إلى وجود المخلوق لأنّه متصل بالجيل الذي ننتمي إليه نظراً إلى أنه ما من مخلوق يستطيع أن يغيب عن المكان الذي يحتّله في الكون. من هنا ينشأ توتر في كلّ مرة يقول لايبنتز "نحن": فهذا الـ "نحن" هو في وقت واحد من يتمتع، بشكل مفارق، بـ"طعم مسبق للهناء المستقبلي" إذا ما صحّ أن كل جيل يشارك، ولو بشكل ضئيل جداً، في الكمال التام للعالم الذي يتقدم بشكل لانهائي، أي العالم الذي يختلط كماله مع التحسين اللانهائي؛ مثلما أن هذا الـ"نحن" هو لجيل تموضع في لحظة من التاريخ واقتصر عليها وكان بالتحديد جزءاً منها وحسب، جاهلاً فعلياً ذاك الكلّ الذي ينخرط فيه. وسنرى أن هوس لايبنتز هو الوصول إلى أن يعمل جيل من أجل نفسه أخيراً وليس من أجل خلَفه. وهكذا من الصحيح أن كل جيل **يشارك**، على قياسه، في تقدم العالم اللانهائي وأن تقدم الجنس البشري، حالياً، يظل افتراضياً بالأحرى: فالحاضر يشهد أزمة لن تحل إلا بتسارع التقدم تسارعاً حاسماً، وهو ما يظن لايبنتز أنه ممكن في أحلامه باللغة الرياضية العالمية، أو بتباطؤ التقدّم تباطؤاً هائلاً، بما أن كل عودة إلى الوراء، من وجهة نظر التقويم الفوري، هي أيضاً تقدم من حيث الكمال النهائي. ونخطئ إن رأينا في النزاع بين التفاؤل والقلق مواجهة بين حقيقة فلسفية وموضوع نفسي، فازدواجية وجهات النظر تندرج في الماورائية ذاتها[17].

(17) صحيح أن لايبنتز، في أنشطته الدبلوماسية، يستخدم إلى درجة الكاريكاتور، الخطر الهمجي كحجة للاستمالة، كما في: (*Projet de conquête de l'Egypte*, FdC, t. V, p. 200).

بيد أن هذا لا يخفف في شيء حقيقة التوتر الفلسفي بين التفاؤل والقلق.

مفهوم الهمجية العاميّ

إن خطاب لايبنتز الأول هو، إذاً، خطاب العامّة بعد أن جعلت منه البلاغة المسيحية والرومانية موضعاً شائعاً يقول إن الهمجية هي غياب القوانين والأعراف وغياب الفنون، أي التقنيات والصناعة، وغياب العلوم، المقصود بها الإعداد الدراسي والأنشطة الفكرية. فالهمجيون، قبل أن يكونوا أحياناً قساة القلوب، هم أوّلاً شعوب لم "تثقف فكرها"[18]. الهمجية هي الوجه السلبي للثقافة المسيحية المستنيرة.

نلاحظ أن النقائض القائمة على الوثني - المسيحي والهمجي - المتحضّر لاتتقاطع بالكامل. فالصين مثلاً، لديها مثقفوها وهي تحت قيادة إمبراطور مستنير فتح بلاده، في أيام لايبنتز، أمام الدعوة اليسوعية. فالصين ليست همجية إذاً، بل هي على العكس تمارس سيطرتها على الشعوب الهمجية المحيطة بها. كما أن روسيا كذلك تسيطر على بعض الشعوب الهمجية القاطنة على أطرافها[19]، ومع هذا، فهي الوجه المعكوس للصين، أي هي أرض مسيحية لكن من دون ثقافة، هي صفحة بيضاء (tabula rasa) وأرض عذراء[20]

(18) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, 2, § 20.

(19) V. I. Guerrier, *Sbornik pisem I memorialov Leibnitsa otnosiach'ikhsia k Rossii I Petru Velikomu*, recueil de lettres et de mémoires de Leibniz touchant la Russie et Pierre le Grand (St-Petersbourg: [s. n.], 1873), p. 431,
تختصر من الآن فصاعداً بـ Guerrier.

(20) Lettre à Burg, décembre 1714 pour *terra vergine* et toute la correspondance autour de Pierre le Grand pour *tabula rasa*.

(terra vergine). أما الهمجيون بكل معنى الكلمة فهم الأتراك، ففي ما عدا احتقارهم الظاهر لكل شكل من أشكال العلم، هم الكفّار الذين يحتلون مدينة القدس و"لدينا أسباب تجعلنا نخشى أن يتحرك التركي قريباً"(21). وأخيراً، يأتي "متوحشو أميركا" (فهنود الهند، على العكس يبدون في عيون لايبنتز حاملين تقليد حكمة غريباً)(22).

إلى أي درجة ينتمي مشروع لايبنتز العالمي إلى التبشير المسيحي؟ بشرط أن المسيحية المفهومة بالمعنى الصحيح هي توجيه الرغبة في المعرفة تعريفاً صحيحاً، نظراً إلى علاقة المسيحية الوثيقة والأصلية مع الحق. هنا يكمن في عيون لايبنتز النقص الوحيد الذي يعتري الصينيين.

"ثمّة أمور مهمة يتفوّق فيها الهمجيون علينا"

بيد أن لايبنتز، في مرحلة ثانية، يعير الهمجيين صفات لا نملكها وبإمكانها أن تكون مكمّلاً موفّقاً لصفاتنا. فالشراسة التي

---

(21) في تقييم النظام التركي، انظر أساساً:
Projet de conquête de l'Egypte, FdC, t. V, pp. 16 sq.:
"يجهل الوزراء أنفسهم حالة الإمبراطورية، فأبسط مفاهيم التاريخ والجغرافيا غريبة عنهم بالكامل، والجهل والهمجية منتشران في كل حدب وصوب. لن تجدوا في السفن التركية خريطة بحرية واحدة قد يجرؤ أي ربان ماهر على منحها ثقته. إن هذا البلد هو في شكل من الأشكال وطن الظلام والهمجية كما أن السلطان نفسه الغارق في الجهل يجرّ على العرش ثوب أشورنيبال بين قطعان النساء والخصيان". [أشورنيبال هو الملك الأشوري المهزوم. (المترجمة)].

(22) انظر: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, 2, §9, et *Théodicée*, §257.

تدفع بعض الناس إلى شوي بشر آخرين وتقطيعهم إلى شرائح ليخضعوا هم بذاتهم في ما بعد إلى المصير نفسه، لا يوازيها سوى الهدوء الكامل الذي تظهره الضحايا(23). في نصوص تملؤها الفكاهة، يأسف لايبنتز على ترك هذا الكمّ من الصفات الحسنة يضيع هباءً، لكن كيف يمكن ضمّها إلى الثقافة، ما دام أن ثمن الرقي هو خسارة القدرة على احتمال الألم والقدرة على عدم إظهار أي انفعال تحت التعذيب(24)؟

ليست هذه الاعتبارات هامشية فهي تتصل، بالنسبة إلى لايبنتز، بمشكلة عملية ويومية، هي المشكلة ذاتها التي سيطرحها كَنْت بخصوص الموسيقى التي "تذهب إلى أبعد ممّا نريد"(25)، والتي يصادفها اليوم، مثلاً، من يحاول العمل خلال سفره في القطار. يوصي لايبنتز بجعل الضرورة فضيلة والاستفادة من الضجيج للتمرّن على مقدرة حلّ أي مسألة رياضية أو اتخاذ أي قرار سياسي في أي ظرف كان(26). فما الحكمة؟ هي معرفة وممارسة "ما ينفع في

---

(23) *Théodicée*, §256.

(24) همجية القدرة على الاحتمال هي، كما ترى، موقف إزاء الذات أولًا: هي الصبر على الإفراط وتشهد بداية على قدرة على التحمّل وليس على قدرة على جعل الآخر يتحمّل. ونعجب بالثقة المفارقة التي يبحث فيها لايبنتز عن مفهوم الهمجية في نوع من الصفة الشعورية.

(25) Emmanuel kant, *Critique de la faculté de juger*, §53,
يذكر كَنْت في الهامش شعيرة المزامير "الفرّيسية" التي تجبر "الجيران على الانضمام إلى الترتيل أو على التوقف عن العمل الذهني".

(26) انظر: Leibniz, *Initia et specimina scientiae novae generalis* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), GP VII, p. 84, =

توجيه الفكر وضبط السلوك والعيش بشرف في أي مكان حتى ولو وسط الهمجيين"[27]. ليس مستبعداً إذاً، وبشكل مفارق، أن تحمل الكائنات الأقل ثقافة ما تعلّمنا إياه، فهي وحدها ستتمكّن من العمل خلال السفر في القطار، في حال ساورتها هذه الرغبة الحضرية[28]. وأكثر من هذا، فإن مثال الهمجيين قد يكون هو المثال الذي يجعلنا نستشفّ على أفضل وجه ماهية النفس. ولن تصيبنا الدهشة في هذه الحال، حينما يضع لايبنتز الشهداء والهمجيين على مستوى واحد، كما يقرّب أحياناً الشهداء من المتعصّبين، فجميعهم يبيِّنون لنا "ما تقدر عليه متعة النفس"[29]. بكلمات أخرى، إن المتوحش أو على الأقل الشهيد المسيحي، هو من يعلمنا كم تستطيع النفس أن تكون مصدراً للسعادة، وليس العالِم بالتأكيد هو من يفعل هذا.

= "يجب الاعتياد على أن يكون الفكر حاضراً، أي أن نتمكن من التأمّل سواء أكان في الضوضاء أو بحسب الفرص وسواء أكان في حال الخطر أو في المكتب. لذا، يجب أن نوفّر الفرص ويجب أن نسعى وراءها مع أخذ الحيطة بعدم تعريض النفس من دون سبب وجيه إلى ضرر غير قابل للإصلاح. وإلى ذلك الحين، يجدر التدرّب في الفرص حيث الخطر خيالي أو ضئيل، كما في خلال الألعاب والمحاضرات والأحاديث والتمارين والمسرحيات الهزلية". انظر أيضاً *Théodicée* §257، أو أيضاً النصر الذي ذكره باروزي (Baruzi): "... أجد أن إماتة النفس كذلك لدى الرهبان قد تكون ابتكاراً جيداً لو كانت مستخدمة بذكاء"، أي من أجل أن تصلب عودنا وتجعلنا نستمتع بمقاومتنا أمام الألم. انظر: Leibniz, *Avec de nombreux textes inédits* (Paris: Bloud, 1909), p. 351.

(27) المصدر نفسه، GP, VII, 82.

(28) هذا لا يناقض تعريف الحكمة وهو: خصوصية الهمجي هو أن عليه أن يعاشر يومياً همجيين آخرين.

(29) Théodicée, §255-257 et *Principes de la nature et de la grâce*, §17, هذا التقريب الغريب بين الشهيد والهمجي سيكون موجوداً مرة أخرى بعد قرن من الزمن في كل أعمال شاتوبريان (Chateaubriand).

هكذا، يكاد لايبنتز أن يعتبر المتوحّشين أناساً أذكياء، على الرغم من جهلهم ولامبالاتهم بالمعرفة. لا شك في أنه ينتقد مفهوم النفس لدى الفيلسوف لوك باعتبارها صفحة بيضاء معتبراً أن فيه شيئاً من الاستسهال. ففي مرتين قام الناطق باسمه بتذكير تلميذ لوك على طريقة الموجّه الروحي الصارم، بأنه ينبغي ألّا "يتم الدفاع عن الهمجية ضد الثقافة". وهذا يعني أنه على استعداد تام أن يفعل هذا بنفسه. أليس هو، في الحقيقة، من يشرح قائلاً إن "الأوروبي الشرير أكثر شراً من المتوحش" بما أنه على عكس المتوحش "يتفنّن في الأذى"[30]؟ حين يستعيد كتاب "**علم الإلهيات**" النقاش الشهير حول الحكيم المثالي لدى الرواقيين سائلاً، بعد كثيرين سواه، ما إذا كانت الطمأنينة الكاملة ممكنة، كان هدف لايبنتز أن يحسم بالإيجاب مستنداً إلى مثال هنود الهورون والإيروكوا في أميركا، الذين "يعلموننا درساً مهماً في هذا المجال"، كما أنه ذكر بعد بضعة سطور مثال الدرويش الهندي الفيلسوف[31].

قد يكون الوضع المثالي، بالتالي، هو الجمع بين الصفات المدنية والصفات الهمجية. لكن مرة أخرى، كيف العمل، إن صح أن الانتقال إلى المدنية يكمن بالتحديد في التخلّي عن كل شراسة؟ لايمكن الحفاظ على آثار همجية في أعماق النفس أو إيقاظها، فإن فكرة كهذه لن تظهر إلا في القرن التاسع عشر. لنتذكر حركة **المصالحة** اللايبنتزية النموذجية : كيف يمكن لمن يصالح بين حكم

---

(30) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, 1, §27 et 2, §20.

(31) *Théodicée*, §256.

الطبيعة وحكم النعمة من جهة، وبين النظام القدري والأعجوبة من جهة أخرى، ألا يعثر على اتفاق بين الصفات المدنية والفضائل الهمجية ؟ لكن، ألا يقودنا هذا إلى ماوراء الحالة المدنية؟ اعتاد لايبنتز على الشرح بقوله إنه بدل الاستفاضة في الجدل أو بدل القيام بدور أبطال القطيعة على غرار ديكارت (Descartes)، من الأفضل أن ينفق المرء طاقته على جمع ما هو حقّ لدى كل مفكّر من المفكّرين[32]. بيد أن الصفات الهمجية لا تتصل بنتاجات ثقافية منافسة، فالهمجيون لا ثقافة لهم ومصيرهم الزوال مع انتشار الثقافة. في الحقيقة، حينما يتحدث لايبنتز عن مصالحة، يكون إلى جانب الهمجيين فيقول: "لو استطاع ناس مثلهم الاحتفاظ بصفات الجسد والقلب وإضافتها إلى معارفنا، لتفوّقوا علينا في كل المجالات... وكانوا بالنسبة إلينا كما العملاق بالنسبة إلى القزم وكما الجبل بالنسبة إلى التلة"[33]. والموازي في العالم المتحضّر قد يكون المغامرة غير المحتملة من جانب نظام ديني ينشد مثال الإنسان الكامل هذا (نقع هنا مجدداً على التقارب المذكور بين الهمجية ومثال الزهد الديني): "إن هكذا ناسٍ سيكونون فوق الآخرين إلى درجة عالية جداً وسيكونون أقوياء جداً بالنسبة إلى السلطات"[34].

مهما كان من أمر، فإن هذا الخطاب الثاني حول الهمجية يصل

---

(32) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, 2, §21-22 etc.

(33) المصدر نفسه.

(34) *Théodicée*, §257 نعلم أن لايبنتز قد حلم بتأسيس نظام: انظر الرسالة إلى النبيل لاندغريف (Landgrave) في 21 نيسان/ أبريل 1680: "لو كنت بابا..." نشرها باروزي (Leibniz, *Avec de nombreux textes inédits*, pp. 230 sq).

إلى أوجه في الإنسان الأسمى اللايبنزي. أليست هذه سوى فكاهة ويوتوبيا ضاحكة؟ دعونا نجيب في ما بعد ولنقارب الآن الخطاب الثالث.

الخطاب الثالث:
"فلسفة همجية" و"همجية جديدة"[35]

في ما وراء العبارة البلاغية المبتذلة التي تضع الهمجي في مواجهة المتحضّر وما يرافقها من إمكانية تخطّي التناقض بالمصالحة، يذكر لايبنتز خطر همجية جديدة (nova barbaries) بحسب مفهوم **الفلسفة الهمجية** الذي وضع تصوراً له في زمن مبكر جداً، في حوالي العام[36] 1670 ثم عاد فاستعمله بعد مرور أربعين عاماً في مقدمة **الخواطر الجديدة** (*Nouveaux essais*). هي ليست تماماً "الفلسفة العقيمة" أو "الزائفة" التي تحدث عنها هوبز (Hobbes). فالعبارة تردّنا إلى الحقبة الطويلة التي تبدأ بالقطيعة مع التقليد اليوناني - الروماني، في خلال الغزوات الكبرى وقيام المسيحية، وصولاً إلى نضال الإنسانويين ليعيدوا إقامة صلة حيّة ومباشرة مع النصوص القديمة. هي تستهدف إذاً جزءاً كبيراً من المدرسية.

---

(35) نجد عبارة nova barbaries في رسالة إلى سيكندورف (Seckendorf) بتاريخ 17 كانون الأول/ ديسمبر 1691 (*Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal*, textes inédits publiés par G. Grua, p. 201).

(36) انظر مقدمة أعمال نيزوليوس (Nizolius) التي تحدثنا عنها في المقدمة (GP IV, p. 127 sq.).

هل هي مجرّد استعارة؟ إن صحّ هذا فقد تكون هذه الذروة بالنسبة إلى خطاب ينتقد "الفلسفة الهمجية" على استخدام الاستعارات بطريقة غير منضبطة. هذا لا يعني أن لايبنتز هو عدو كل استعارة، فهو يعترف بأن الصور البيانية جزء من منطق تَشكُّل الكلمات نفسه، ولا يحكى إذاً عن القضاء عليها ولكن عن استعمالها بشكل مقنّن ونقدي إلى أقصى حد ممكن، أي ألا يؤمن أحد بقدرة الاستعارة البسيطة على شرح الأمور أو التعريف بها، كما عرّف سواريز (Suarez) مفهوم السبب بالتأثير قائلاً "ما يؤثر في الكائن بشيء آخر". لكن حين يذكر لايبنتز "طريقة همجية في التفلسف" هل يمكن أن نرى في الأمر إلا صورة في خدمة بلاغة معينة؟ قد نميل إلى هذا القول حينما تستخدم مرتين عبارة فجة ومفاجئة للحديث عن الطريقة السليمة في التفكير: sine fidiculis, nullis fidiculis[37] وهي تعني ما مفاده أن التفكير السليم هو التفكير "من دون أدوات تعذيب". أهي حقّاً استعارة؟ توحي العبارة باستخدام طريقة غير مناسبة تماماً لانتزاع الاعتراف واستخراج الحقيقة، والتعذيب هنا هو هذه الطريقة الهمجية النموذجية في الاستنتاج والتي تعكس الجهل بماهية الاستدلال. يجب أن يكون المرء همجياً حتى يفكّر، مثلاً، إن "اليقين النفسي" بأن النار ستحرق يدي لو قربتها كثيراً منهما يأتيني عبر الاستقراء. يجب أن يكون المرء همجياً حتى يحصر أرسطو (Aristote) بالطريقة المشوهّة التي قدمه فيها المدرسيون على امتداد قرون. وفي الحالتين، يكون تفكيرنا من طريق أدوات التعذيب ونتصوّر أن الاستدلال الصحيح يمكن الحصول عليه

---

(37) *Dissertatio praeliminaris* (sur Nizolius), GP IV, pp.156 et 161.

بشكل عنيف وبمعزل عن الفكر بواسطة حل ذي استمرارية لاتنقطع. نعلم أن لايبنتز سيقترح تحت عنوان "لغة عالمية" أو "حساب" نوعاً مخالفاً تماماً من الأدوات ما يسميه هو "أورغانون" (Organon) من أجل أن يشكّل مجموعة الأدوات الضرورية حقاً لتقديم البرهان فيسمح بإنقاذ الخطاب من عنف النقاش.

هكذا، أمكننا أن نجيب عن السؤال حول الطابع الاستعاري لمفهوم "الفلسفة الهمجية" بالطريقة الآتية: الهمجي هو من يحلم بأدوات تعذيب في علاقته بالحق؛ هو من يتخطّى، بكلمات أخرى، قانون التفكير الصارم ويرفض الانضباط الذي يُخضِع المفكر نفسه بواسطته وبشكل ناشط إلى قيد مزدوج هو قيد التمييزات في المعنى والتسلسل البرهاني ("حينما نريد التفلسف بالشكل الصحيح، أي التعريف والتقسيم والبرهان"، كما كتب لايبنتز)؛ هو أخيراً من يرغب في التفكير من دون أن يكون مجبراً عليه، من يريد الإمساك بالحقيقة من دون أن يخضع إلى متطلبات طبيعته. عدم امتلاك أي فكرة عمّا هو التفكير، الادعاء في الوقت نفسه أن الفكر يكمن في نوع من معنى سحري ومن إدراك فوقي يتخطّى الإدراك الرائج فيكون الوصول استثنائياً إلى نظام واقع آخر: يشدّد لايبنتز الشاب على أن ما يميّز الفلاسفة عن بقية الناس ليس كون الفلاسفة يشعرون بشيء مختلف عمّا يشعر به الناس، بل لأنهم يتنبهون إلى ما يهمله الناس عموماً.

"طريقة التفلسف الهمجية" ليست أبداً مجرّد استعارة، **هي الهمجية بذاتها**، وليست القسوة الجسدية سوى لازمة لها ونجدها في

الضراوة (feritas) الرومانية الشهيرة. فلاوعي التعذيب هذا في علاقة كل فيلسوف مدرسي بالحق موجود في أساس علاقاته مع الآخرين والتي تتخذ شكل جدال[38]. هم لا يتقنون سوى التدمير! ويتصرّفون كـ "ذاك الملك الوندالي "في روما" الذي أوصته أمه بالسعي إلى تدمير تلك الأبنية العظيمة إذ لا أمل له بأن يماثلها"[39]! هذه هي لازمة لايبنتز ضد هابتوس (habitus) الباحث العصري الذي يعتبر الباحثين الآخرين أعداءً ينبغي القضاء عليهم قبل أي شيء آخر، كما لو أن الحقيقة بأكملها يمكن أن تكون من عمل باحث واحد؛ ومن هنا أيضاً حذر لايبنتز إزاء الحركة الديكارتية البطولية. يرفض لايبنتز اعتبار أن الظلام هو الماضي، كما أنه لا يؤمن بخط فاصل يقينا إلى الأبد من الهمجية فيكاد يعتبر هوس ديكارت بالصفحة البيضاء ملامساً الهمجية. أما علاقة المدرسية بالحق فلا تمت إلى الهمجية بالمعنى المجازي، بل هي على العكس نمط العلاقة الظاهرية بالحق نفسها التي تتصف بالدغمائية والسحرية والحصرية، حينما يعمد البشر إلى التذابح بالآلاف. في الهمجية إذاً، علاقة حق بين الفكر والجسد. يلفت لايبنتز انتباهنا إلى دور الفكر في السلوك الهمجي وإلى إمكانية وجود همجية خاصة بالبشرية المثقّفة. ليس الهمجيون

---

(38) في رسالة إلى بورغ (Burg) في شهر كانون الأول/ ديسمبر 1714 (Guerrier, pp. 320-321) حيث يقول إنه لم يدرس بعد مسألة بناء القانون في روسيا، يضيف، في معرض حديثه عن بطرس الأكبر، قائلاً: "أشك في أنه يبحث عن علماء في القانون ويبدو بالأحرى أكثر استعداداً للاستغناء عنهم، خوفاً من الدخول في مماحكة معهم. من الصعب الوقوف في موقف الوسط بين مماحكة كتلك التي لدينا وحكومة عنيفة كحكومة وزير أو باشا تركي".

(39) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, 2, § 21-22 etc.

هم السطحيين، بل على العكس، هم ليسوا سطحيين بما فيه الكفاية. لا يؤمّن الهمجي بالمعرفة التجريبية العامة لدى الصياد والبحار والتاجر والمسافر والإنسان العادي كذلك[40]. إنّه هو الروحاني الحقيقي، هاوي الأفكار الحدسية الغامضة والألغاز المنيعة. الواقع لا يعنيه. حتى عبارة "من دون أداة تعذيب" ليست استعارة على وجه التمام، علماً أنها مستخدمة كذلك بالمعنى السطحي، فهي تغلّف علاقة بالدليل وبالحقيقة.

الهمجية الجديدة، 1 (nova barbaries, 1): القرف من المعرفة

فلنرَ الآن كيف تمكّن لايبنتز، في أوقات مختلفة من حياته، من رؤية شكل من "الهمجية الجديدة" لا يخصّ الأمم التي بقيت على هامش المعرفة، بل الأمم العالمة نفسها. إلى أي درجة كانت هذه الهمجية تُغذَّى، هذا ما يشير إليه تذكيره الملح بشروط البحث الفكري الذي يدور في وقت واحد في لغة واحدة وفي مكتبة واحدة (الشرط الثالث هو طابعه الجماعي، ولكنه لا يتمّ إلا من خلال إتمام أول شرطين، أي من خلال أرساء تواصل فكري حقيقي). تعرَّف الهمجية إذاً، من خلال معالجة اللغة بطريقة معيّنة (الكلام غير الفصيح الذي يتحول إلى نظام، إلى درجة أن الخطاب لا يعود

(40) لا يفوّت لايبنتز فرصة لمدح المعارف غير المكتوبة. انظر بشكل أساسي Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer, GP VII, p. 181, حول معارف الإنسان العادي التجريبية، انظر *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 29, §13.

يقول شيئاً)، ومن خلال حالة معينة تكون فيها المكتبة الافتراضية ("لا نعرف ما لدينا"، يتم إنتاج المعرفة في كل مكان وفي كل اتجاه، لكننا نكون كعامل مكتبة من دون كاتالوج وقد صارت شهية العلم عنده مهددة)[41]. أما مبدأ الدواء فسيكون من ناحية التخلّي عن اللاتينية واعتماد اللغات المحلية وتطهير الفكر من التجريدات التي تنخره مع الاحتفاظ بالحدّ الأدنى من المصطلحات التقنية المطلوبة بحسب النهج الصحيح؛ وسيكون من ناحية أخرى، بناء سمة كونية تسمح بقيام أشكال الفكر وإحلال الحساب محل الجدال.

التشخيص، أكثر منه الدواء هو ما يهمنا هنا. يشهد النشاط الفكري بمظهريه، سواء أكان اللغة التي تعتريها الاستخدامات غير الفصحى أو المكتبة الافتراضية الفوضوية، على وفرة، إلا أنّها منتجة للتفاهات. إن الوصف الذي يقدّمه لاينتز عن حالة البحث في عصره قد يذكرنا ببكيت (Beckett) والبشر الذين يقضون وقتهم في الظلام يتصادمون في هرج ومرج[42]. لقد بات التحرّك ملحاً، فإذا لم تتم معالجة هذا الوضع في الوقت المناسب، سيصيب الناس قرف من البحث وسيبتعدون عنه: هذا هو معيار الهمجية الجديدة. وفي النهاية، إذا كنّا نعرّف الهمجية على أنها غياب أي اهتمام بالمعرفة، أو أي اهتمام حقيقي بما أنه ينبغي احتساب من يؤدّون دور السحرة ويظنون أنّهم فلاسفة، فلن يكون الحال الأسوأ أن نقع ضحية آكلي لحوم البشر المتوحشين، بل أن نضطر إلى العيش عند الأتراك،

---

(41) PAS, GP VII, p. 159.

(42) المصدر نفسه، ص 157.

وفي بيئة لامبالية تماماً بالمعرفة[43]. لا يعرف الهمجي الشعور الذي يعتبره أفلاطون (Platon) وأرسطو نقطة انطلاق الفلسفة وهو الفضول والدهشة. وإذا كانت الهمجية هي غياب حب المعرفة، فـ "الهمجية الجديدة" هي القرف من المعرفة. وإنه لمن قبيل الكارثة أن تلتقي ثقافةٌ بلامبالاة وَرَثَتِها.

الهمجية الجديدة، 2 (Nova Barbaries, 2): الشك دواء مزيّف

ما هي علامات دنو القرف من المعرفة ؟ ما الذي حدا بلايبنتز إلى إنذار معاصريه من إمكانية قيام همجية جديدة؟ لم يبقَ الوضع العام، طيلة حياته المهنية الطويلة، على حاله. "المبادئ من أجل التقدم في العلوم" (Préceptes pour avancer dans les sciences) التي تعود على الأرجح إلى الأعوام 1670-1680، لا تصوّب باتجاه هدف واضح كما فعل كتاب *Anti-barbarus physicus*، الذي وُضِع في حوالي العام 1700 والذي يهاجم، في دراسة الأحياء، انبعاث النهج المدرسي والعقائد الحيواتية والوثنية الجديدة، كما يهاجم نيوتن (Newton) ومفهوم التأثير عن بعد لديه.

تشهد العقود الأخيرة من القرن السابع عشر على نوع من التعب والنزعة إلى الشك[44]، فموضة الديكارتية قد استبدلت بموضة

---

(43) "أنا أهتم بكل ما له أي علاقة مع العلوم، هذه هوايتي المفضلة" (في أوربيتش (Urbich)، مستشار مطلق الصلاحية للقيصر في فيينا، 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1707- Guerrier, p. 67) "...وبما أن العلوم أكثر ما تؤثر فيَّ..." إلى هيوسن (Huyssen) مستشار القيصر العسكري، 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1707- Guerrier, p. 69.

(44) Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715* (Paris: Fayard, 1961), p. 296.

"التجريبيين"[45]. لايعارض لايبنتز النهج التجريبي، بل أن فكره التربوي محكوم على العكس بالرأي القائل إنه ينبغي عدم الانطلاق من الكتب بل من الأشياء[46]. إلا أنه يظلّ مقتنعاً بأن الرد على الشك لا يكون بالشك والرد على إحساس الخيبة والفشل لا يكون بتحويله إلى عقيدة أو إلى مبدأ، فمعاينة الواقع لا يمكن أن تُنَصّب قاعدة قانونية. تعيش الثقافة حالة أزمة وثمّة خطر من أن يؤدّي ببساطة الهجر التدريجي للبحث الأساسي الذي يبدو في حالة فشل دائم إلى هجر مشروع المعرفة. كان لايبنتز يعي بشكل واضح الطلاق الذي بدأ بين الماورائيات والفيزياء. وقد بدا له توقف العلماء عن كونهم فلاسفة علامة ظلامية وتخلّي، ومن بين جميع المصالحات التي حاول القيام بها نرى المصالحة بين الممارسة والنظرية والمصالحة بين المقاربة التجريبية والفكر التأمّلي. والملفت أن يرد كتاب *Pyrrhonismus physicus* لـبويرهاف (Boerhaave) (وهو صدى بالطبع لكتاب *Chimiste sceptique* لبويل (Boyle))، بشكل لا إرادي ربما وبعد مرور بضع سنوات، على كتاب *Antibarbarus physicus*. قرأ لايبنتز "خواطر" لوك بشغف لأنه رأى فيها بالتحديد بداية رد على خطر التخلّي عن المعرفة الذي يخفيه فشل البحث ن الوقائع الأخير. اقترح لوك طريقة أخرى للتفلسف وأشاد لايبنتز

---

(45) فلنتذكر بويل (Boyle) في حقبة سبينوزا (Spinoza) ذاتها.

(46) R. W. Meyer, *Leibniz and the 17th century revolution* (Londres-New-York: Garland Publishing Inc., 1985), partie B, ch. 2: "The Cultural Crisis and its Solution" ,

ولا سيّما حول تأثير وايغل (Weigel) الذي يستدعي علم التربية لديه الحدس الحي ضدّ المفاهيم المدرسية الفارغة والصلبة فيربط التجريبية بالنظرية.

بالمحاولة، إلا أنه لا يعتقد بأن المخرج موجود في الشك. يتّصل النقاش الأكثر حدّة بالطبع بمفهوم المادة، بما أن لوك يزيح هذه الأخيرة من حقل الفلسفة في حين أن لايبنتز يدعي تجديدها. وبنظر هذا الأخير، إن رفض اتخاذ موقف بخصوص التمييز الحقيقي بين الروح والجسد، حيث إنّ لوك يخلص إلى القول إنّ التقصّي لا يسمح بحسم مسألة استبعاد الفكر للمادة، يدل من دون شك عن ضمير ونزاهة، إلا أنّه يفتح الباب أمام عودة الهمجيين.

باختصار، موقف لايبنتز فريد. فهو الوحيد المتبقي من الفلاسفة الماروائيين من الحقبة الكلاسيكية وقد شهد ردّ فعل "الفلسفة الطبيعية" ضد الماروورائيات وأجاب عليها كماورائي، لا للدفاع عن رسالة تتعرّض إلى هجوم بل لأنه على قناعة أن المعركة الأنجلوسكسونية هي معركته منذ البداية وينبغي أن تخاض من داخل علم الماورائيات. بدا له الموقف الأنجلوسكسوني تافهاً، وحتى كارثياً، إلى درجة أن قارئ *Nouveaux essais* لا يعرف تماماً إن كان عليه أن يعتبر لوك أوّل طبيب للأزمة أم أول عارض من عوارضها والأكثر صقلاً (ألم ينضم لوك في النهاية إلى "التأثير عن بعد" الغامض؟). واجه لايبنتز الشكاكين، وليس لوك وحده بل بايل معه أيضاً، وكان في سن متقدم. قاوم بقدر ما استطاع رفْض الماورائيات وأراد أن يصير مصلحاً لها. اختلطت أزمة الثقافة بالنسبة إليه مع أزمة الماروائيات الواقعة بين الهمجيين المدرسيين الذين يحرفونها عن مسيرتها، وأولئك الذين يرفضونها من دون وجه حقّ إذ يخلطونها مع تلك الهمجية. أما إذا ما عدنا نمارس الماروائيات فهذا يعني أن الفكر لن تكون له ضوابط وستندسّ الهمجية المدرسية

مجدّداً من دون معرفة أولئك الأكثر تيقّظاً[47]. لماذا يهاجم لايبنتز بعناد مفهوم التأثير عن بعد؟ هو يلومه لتعرّضه لفرضية الاستمرارية في الكون، التي تتبع مبدأ العقل. تعاني السببية الجاذبة نقصاً في إمكانية فهمها، لأنها لم تعد تعمل بطريقة ميكانيكية، ما يساعد على اللجوء من ناحية إلى "الصفات الغيبية" وإلى "القدرات" التي لا تمييز واضح فيها بين الفكر والمادة، كما يشجع من ناحية ثانية على ذكر أعجوبة دائمة: "فلسفة همجية" أو "فلسفة متعصّبة"[48]. إذا كان لايبنتز بحاجة بشكل آني إلى تمييز الهمجية عن التعصّب، وهو أمر لا يقوم به في الـ *Anti-barbarus*، فهذا لأن الهمجية تقع على نقيض التعصّب: من ناحية نملأ العالم بالأرواح ونفقده طبيعته لنجعله روحانياً (الروحانية الهمجية)، ومن ناحية أخرى نؤكد أن لا شيء في العالم فاعل سوى الله (كما في الأنظمة الظرفية). يكون التناوب بين نزعة إلى تعددية الآلهة (ينشر الله في العالم آلهة صغاراً يجعلونه يعمل) ونزعة متطرفة إلى التوحيد، ما يشهد على "عاطفة غير منضبطة"[49]. يبقى أن هاتين النزعتين المتناقضتين تشتركان في ضرب أسس الرابط السببي، وهو الحجر الأساس في الفلسفة الحقيقية، أي تلك التي ترفض التفسير من طريق ما هو غير قابل

---

(47) "يرغب آخرون في الاستعانة بـالصفات الغيبية أو بالقدرات المدرسية، لكن بما أن الفلاسفة والأطباء الهمجيين قد أساؤوا إلى سمعتها، عمد هؤلاء إلى تغيير اسمها فصار قوى".

("Anti-barbarus physicus," trad. par Ch. Frémont, in: Leibniz, *Principes de la nature et de la grace*: *Monadologie* (Paris: Garnier-Flammarion, 1996), p. 28).

(48) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, préface.

(49) *Principes de la nature et de la grâce*, §17.

للتفسير. ومن قبيل المصادفة المدهشة، يدعو لايبنتز "التفكير على الطريقة التركية" بـ "السفسطائية الكسولة" لدى اليونان والمرتكزة بالتحديد على فك الرابط بين السبب والنتيجة.

الهمجية الجديدة 3 (Nova barbaries, 3): ميزان الملذات والزمن

لا زال الأكثر إثارة في ما يلي. في النص الذي أسمته الأجيال التالية "مبادئ من أجل التقدم في العلوم" (Préceptes pour avancer dans les sciences)، خلص لايبنتز إلى ادعاء إمكانية قيام همجية قريباً انطلاقاً من العلم الراهن كلوحة عيادية وحيدة، نظراً إلى مقدمة تعتبر أن هدف العلم الحقيقي هو السعادة. هذه الأخيرة لا تحتم الوصول فقط إلى ملذّات فكرية جديدة على الدوام بل تحتمّ أيضاً معالجة مضار الحياة ولا سيّما الجسدية منها. تقول معاينة لايبنتز إنّ البشرية المثقّفة تعاني حالياً من نقص كبير في المتعة، يتصل من دون تمييز بمتعة البحث وبالرفاه الأعم في الوجود الإنساني، وها هي موضوعة القلق تدوّي كما في نصوص أخرى كثيرة: كم من المتع الإضافية يمكننا أن نحصّلها! وبفترة زمنية وجيزة جداً! نحن نريد التمتع، لكننا لا نعمل إلا من أجل ذريتنا! الحياة قصيرة ونحن لا نعرف كيف نستمتع! الأعمال البحثية تحتلّ حيزاً كبيراً من الوقت ونحن نطالب باللذة بدءاً بهذه الحياة نفسها!

مع هذا، لا شيء مشتركاً بين ما سبق وبين مقولة "اغتنم يومك". الحل المتعيّ وهمي إذ يقضي بالتخلّي عن المعرفة وضبط

ميزان المتع والزمن عبر تخفيض الآمال بالملذات(50). ليست عبادة المتعة الحقيقية، التي تشكل الفقرات الأخيرة في **"مبادئ الطبيعة والنعمة"** *Principes de la nature et de la grâce* نوعاً من مانيفستو لها(51)، مجرّد متعيّة مبتذلة. فهذه العبادة لا تمارس عبر التسمّر في الحاضر وإمكانيات الإشباع الفوري التي يقدّمها، ولكن بالسيطرة على الذات بوصفها مجرد جزء من عالم ينشر نظاماً، وبالانخراط في منحنى الصيرورة اللامتناهي الذي تلف الماضي والمستقبل والذي يسميه لايبنتز **التقدم**.

ما السبيل إلى النجاح بشكل ملموس في هذا الانخراط؟ عبر الزهد من دون شك، ولكنه زهد لا علاقة له بالتصوّف، إذ هو عمل غير منقطع من أجل "تطوير العلوم والفنون" كما فعل لايبنتز طيلة حياته. هذا يفترض أولاً تشخيص الحالة الملحّة، لأننا نضيع وقتنا. حتى أننا نضيع وقتنا بشكل مضاعف، لأن حياتنا تمرّ من دون أن نقطف ثمار جهودنا، ولأنّ الفارق يتزايد باستمرار بين وفرة الكتابات والنتائج المنفصلة من ناحية والإثبات المتزايد دوماً على أن وضعنا لا يتغيّر من ناحية أخرى. فصار شبه معقول، ومعقولاً بشكل مأسوي أيضاً، أن يعتبر البشر كمية الإنفاق القائم مقابل الكسب الزهيد عارية من المعنى، وأن يبتعدوا بالنتيجة عن الأبحاث بشكل تدريجي. غريبة هي مغامرة العقل الفوضوي والعاجز والذي يختار في نهاية المطاف الهمجية إبّان مسعاه اليائس

---

(50) *PAS*, p. 160

(51) يشهد على هذا أيضاً إعجاب لايبنتز بـلورنزو فالا (Lorenzo Valla)، وهو أمر سبق وجئنا على ذكره.

وراء ضبط ميزان الملذات والزمن. أما حلّ لايبنتز، الذي ينفع في وضع تعريف حقيقي للثقافة، فقد أعطي في الوقت نفسه وهو **إيجاد النسبة الأمثل بين المتعة والزمن.**

الميزان الشهير بين النفقات والنتائج في الحساب الذي يحدد خيار العالم وخلقه، يجب أن يُفسَّر برأينا أولاً وأساساً كميزان الزمن والمتعة. يحسب الله الاستعمال الأقصى للزمان (والمكان) ويضبط العالم بحسب هذا الاستعمال المثالي. لايضيع الله وقت العالم (ولا مكانه). نحن وحدنا، نحن الكائنات المنتهية والآثمة، نضيع وقتنا ولا نساهم بقدر ما نستطيع في عمل الله نفسه.

يشدّد لايبنتز كثيراً على قِصَر الحياة، وهي موضوعة موروثة عن سينيكا[52] (Sénèque) بالطبع. بيد أن هذا الأخير لم يظن يوماً أنه من الممكن زيادة زمن الحياة، أما لايبنتز فهو يؤمن بهذا. هو لا يرى إلى إطالة مدة الحياة، وهذه مسألة ذات طابع طبي، بل إلى تكثيفها، وهو الجهد الأخلاقي باتجاه استخدام أفضل للوقت. إنه جهد متصل في النهاية بالمنطق[53]. فمشاريع "الحساب والسمة" ومشاريع الجرد والموسوعة، أي كاتالوج مكتبة المعرفة المكتسبة الافتراضية يحملها الأمل ليس فقط بمعالجة الجدالات ولكن أيضاً بالسير قدماً وملء

---

(52) يستعيد لايبنتز من دون كلل صيغة سينيكا التي تقول: "الوقت هو الشيء الأثمن في الحياة" ولا سيّما عند مخاطبة بطرس الأكبر الواقع في شباك حروب لا تنتهي مع السويد.

(53) انظر: dans l'édition de l'Académie, série VI, vol. 3, p. 378 (texte cité par M. Fichant in: Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine* (Paris: Vrin, 1991), p. 208.

الزمن المتبقّي من الحياة بشكل أفضل بالتالي. لا يدعو لايبنتز أبداً إلى الإرهاق، كما أنه لا يدعو أيضاً إلى "اللهو" بالمعنى الباسكالي: هو يعتبر أن كثافة أكبر في الوقت تترافق مع الوصول إلى متع أكثر رقة وتنوعاً. بهذه الطريقة يمكننا أن نتجنّب همجية جديدة، حين نتعلم عدم تأجيل الملذات العليا. لكن على الفكر أن يتجهز من أجل هذا وأن يمتلك طريقة ذات طبيعة مختلفة تماماً عن طريقة ديكارت، وقد نقول اليوم إن عليه امتلاك تكنولوجيا التفكير.

القيصر بطرس، بين الهمجية والحضارة

المشكلة إذاً، هي إجراء الإصلاحات. يقول لايبنتز إنه ينبغي الإسراع، ويكرّر هذا بعد مرور ثلاثين عاماً في ظروف مختلفة، هي ظروف تحمل شبح العودة إلى الفلسفة الهمجية عبر نيوتن، ولكن مفتاحه يظلّ هو نفسه أي "الملك العظيم". كانت "مبادئ التقدّم في العلوم" تطري على لويس الرابع عشر من دون تسميته بالاسم. في نهاية التسعينيات من القرن السابع عشر، بدا لايبنتز وكأنه يضع بعض آماله في شارل الثاني عشر الشاب لكنه سرعان ما تراجع عنها. لكن، في السنوات نفسها، انتابته حماسة كبيرة للقيصر بطرس الأول الذي سافر أول مرة في أوروبا بهدف، كما قيل لنا، جعل روسيا تعوّض تأخرها من أجل أن تلحق بركاب أوروبا. إنها بالنسبة إلى لايبنتز "فرصة أرسلها الله إلينا" ولا ينبغي إضاعتها. من المؤكّد أن إمبراطور الصين عليم في مجال العلوم، لكن القيصر يمتاز عليه بقربه الجغرافي وبأنه لا ينبغي حمله على تغيير دينه، بل ألا يمكننا أن نرى فيه هازم الأتراك المقبل؟ صاغ لايبنتز قبل أي كان المشكلة

التي ستصبح بعد قرن، ولفترة طويلة من الزمن، مشكلة الأنتلجنسيا الروسية، على الشكل التالي: هل نحن على سفح الثقافة أم على سفح الهمجية ؟ إلى أي درجة نحن همجيون[54]؟

"هل تعلم، سيدي، أي فكرة تراود ذهني؟ ربما قد سمعت من يقول إن السيد ويجيليوس (Weigelius) يسعى إلى إجراء إصلاح في مدارسنا ودراساتنا. سأكتب إليه لأقول إنه نظراً إلى أن القيصر يريد إزالة الهمجية عن بلاده، فهو سيجد فيها صفحة جديدة (tabulam rasam)، كما الأرض التي نريد استصلاحها، بما أن أهل موسكو ليسوا بعد عالمين في مجال العلوم..."[55] حين نتخيّل آخر فترة من حياة لايبنتز، نفكر عادة بعمليتي مراسلة كبيرتين، واحدة مع ديبوس (Des Bosses) وأخرى مع كلارك (Clarke). إلا أن الصورة ستكون ناقصة إن لم نضف إليها المراسلة مع بطرس الأكبر ومعاونيه[56]، وإن لم تكن فلسفية بشكل مباشر بيد أنها تشدّد

---

(54) انظر: le théâtre d'Ostrovski, *les Notes d'été sur un voyage d'hiver* لـ دوستويفسكي (*Dostoievski*)، شهادة تشيكوف (Tchekhov) حول طفولته وحول ما يعني التحوّل إلى إنسان راشد، وأخيراً قصيدة *Les Scythes* لـ ألكسندر بلوك (Alexandre Blok).

(55) مقتطف من مشروع رسالة إلى واحدة من شخصيات بلاط وولفنبوتل (Wolfenbuttel)، 31 mai 1697- FdC, t. VII, pp. 421-423، حول وايجل (Weigel) انظر أعلاه.

(56) لم يُعلَّق كثيراً على هذه المراسلات، بيد أنها استرعت انتباه باروزي:
Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (Paris: Alcan, 1907), et Belaval: "Leibniz et Pierre le Grand, Diderot et Catherine II," dans: *Etudes sur Diderot* (Paris: P.U.F., 2003),
يمكن مراجعة: Erich Donnert, *La Russie au siècle des lumières* (Liepsig: =

على المسألة التي تشكّل هاجساً لدى لايبنتز منذ صباه، ألا وهي مسألة **الحضارة**. ما يؤسّس في النهاية لاستخدام هذه الكلمة هو أن المساعدة الملموسة المقدّمة إلى بطرس في الجهد الذي يقوم به من أجل "تحضير أمّة" يندرج بوضوح في أفق عالمي حيث نتعرّف بسهولة على مفكر الثقافة بكونه تقدماً لا حدود له. لم يعد أمام الكلمة سوى أن تظهر وهي قد استدعيت بواسطة بنية فكر بأكملها. وفي نهاية المطاف، يتساءل لايبنتز المسنّ عمّا يمكن توقّعه من الروس. فكان عنوان رسالته الأولى بليغاً وهو: "عيّنة من بضعة نقاط يمكن أن تكون فيها موسكو ميّالة إلى العلوم" (Specimen de quelques points dans lesquels Moscou pourrait être favorable aux sciences). نتعرف هنا على المعيار الذي يسمح بقياس درجة الثقافة أو الهمجية: كم تبلغ درجة تذوّق العلوم في روسيا؟ لا شكّ في أن مفارقة هذا البلد المسيحي هي أن لا عادات فيه وينبغي القيام بكلّ شيء[57].

يبدأ كل شيء إذاً مع الرحلة الشهيرة Incognito التي قام بها بطرس "متنكراً" إلى أوروبا والتي أثّرت حواديتها في لايبنتز. قدم كونشرتو موسيقى إيطالية إلى بطرس، وإذ بدت عليه إمارات الملل، سألوه إن كان يحب الصيد فأجاب إنه يفضل صناعة السفن ومهنة

Leipzig éd., 1986), pp. 68 sq., =
أيضاً الذي يحدد دور كريستيان وولف (Christian Wolff) السابق وقد كان لايبنتز قد أوصى به بحرارة إلى القيصر.

(57) هنا أيضاً يستبق لايبنتز نقاشاً لن يفتح في روسيا إلا في القرن التاسع عشر، بمبادرة من تشاديف (انظر أولى رسائله Pierre Tchaadaev, *Lettres philosophiques écrites à une dame* (Paris: Librairie des Cinq Continents, 1970)).

المفرقعات، وروى كيف أنه قد ساعد بنفسه في صناعة خمس وسبعين سفينة حربية. وذهل الجميع حين "عرض يديه الخشنتين اللتين قامتا بهذا العمل"[58]. عجب لايبنتز للأمر وكانت طبيعته السوقية تلتقي مع ابتذال القيصر الشاب[59]. في "الشرح التمهيدي" لطبعة أعمال نيزوليوس (Nizolius)، أقترح مذاك اختبار تماسك المقولات العادية لدى المدرسية عبر ترجمتها إلى لغة الشعب الفعلية التي تحمل أثر المعرفة التجريبية الحية وتكون أكثر قدرة على التحدّث عن الواقع من لاتينية القرن السابع عشر المعجونة بالتجريد. لكن من بين كل اللغات المحلية، بدت الألمانية هي الترياق الممتاز للفلسفة الهمجية، فاستخدامها عملي قبل أي شيء آخر. هي لغة المهن القريبة من الأشياء وليس من الكيانات، ولا قربى بينها وبين اللاتينية.

بيد أن القيصر بطرس أعدم بطريقة فظيعة في العام 1698، مجموعة من الشخصيات العامة المعارضة له، الـ"سترلتسي" (Strel'tsy)، فجاء رد فعل لايبنتز على الشكل الآتي:

"لا شك في أن القيصر حاكم عظيم، وإنه لمن المؤسف جداً أن تضطره الاضطرابات الداخلية منذ فترة وجيزة إلى اللجوء إلى

(58) Lettre à un destinataire inconnu, FdC VII, 428.

(59) لا يفوت لايبنتز أبداً التشديد على أن واحدة من فوائد حسابه هو فتح باب العلوم لمن يرغب وجعل "هذا السر الكبير شعبياً ومألوفاً" حتى لو أن سلطة بعض الكبار قد تهتزّ لهذا السبب. انظر الرسائل إلى الأميرة إليزابيت في نهاية العام 1678 وإلى جان- فريدريك دو هانوفر، شباط/ فبراير 1679.

هذا الكمّ الفظيع من الإعدامات. يقال إن نبلاءً، سواء من رجال الدين أو الدنيا، قد أجبروا على المشاركة شخصياً في عملية إعدام بعض المجرمين. إنها عادة ترجع بعض الشيء إلى السيتيين (Scythe)، ويدهشني ألا يصير رجال الدين خارجين عن الأصول بعملهم هذا في هذه البلاد. لكن الأمر غير مهم البتة وما أخشاه هو أن هذا الكمّ من العذابات لن يخنق الأحقاد بل على العكس سيزيد من حدّتها وينشرها كالعدوى. إن أولاد وأقارب وأصدقاء من أعدموا قد أصابتهم الحرقة وهذه الحكمة التي تقول: "دعوهم يكرهونني طالما أنهم يخشونني" (Oderint dum metuant) حكمة خطيرة. أتمنىّ بشدة أن يحفظ الله هذا الحاكم وأن ينهي خَلَفه ما بدأ به هو، أي عملية تحضير الأمة"[60].

هكذا، نرى أن المأزق الروسي يتكثّف في شخصية بطرس الأكبر: يتبع القيصر الشاب، من ناحية، تعليمات مدرسة الغرب، ويظل شرساً من ناحية أخرى. أما الكلمة التي ينقلها لايبنتز بحماسة على أنها مؤشر على فكر بدأ بالتحرّر فهي لا تطمئن كثيراً: "كان أحد النبلاء لديه قد وقع في خطأ كبير"، فقال له القيصر: "لو كنا في موسكوبيا، لكنت نلت السوط؛ هنا نحن في بلد الكياسة، أنا أسامحك"[61]. ألا يمكن أن يقال إن هذه الفظاظة المستمرة لدى بطرس تقيه من السفسطة وإنها في النهاية الدعم الأكثر أمناً لمشروع "تقدّم العلوم والفنون"؟ أليست، بشكل مفارق، ضمانة الذوق الجديد والسليم للمعرفة، الشديد حتى بسذاجته؟ يحتفظ التلميذ المثالي، بالنسبة إلى لايبنتز، ببعض

(60) Lettre à Witsen, 14 (24) mars 1699 – Guerrier, pp. 42-43.

(61) مقتطف من مشروع رسالة مذكورة أعلاه.

الميول المتوحشة. ويسعنا أن نتساءل ما إذا كان انجذاب الدبلوماسي العجوز والمريض إلى هذه الشخصية الشابة والضخمة التي تستمتع في وضعية التلميذ المتواضع والشغوف بالعلم لاتنبع من إحساس لايبنتز بأنه أخيراً أمام الخطوط الأولى للإنسان الأسمى الذي تحدّث عنه في *Théodicée*، وهو العمل الذي كان معاصراً للقائه مع القيصر. ألم يكن ضرورياً وجود هذا الأمير - العامل لتجسيد الإنسان الكامل الذي تختلط عنده فضائل المفكّر المسيحي بصفات الهمجي الشديد الاحتمال[62]؟

يجب أن لا نشعر بالدهشة أمام تساهل لايبنتز، قد تكون النزعة التصالحية لديه عميقة جداً، إلا أنه يظلّ عدوانياً. هو لا ينتقد العنف إلا لأنه منتج لعكس المُراد أحياناً، كما في حالة قمع الـسترلتسي.

---

(62) يلاحظ باروزي أن لايبنتز غالباً ما يطلق صفة "بطولية" على أعمال بطرس. نلاحظ هذا التعليق: "أليس بطرس الأكبر الرجل المقدّر له أن يقوم بهذا العمل؟ هو يحلم بشكل غريزي بانصهار التقاليد السلافية القديمة مع الحقائق الموجودة في أمكنة أخرى. ولكن كيف النجاح في هذا الدمج الدقيق إلا إذا أصبح بنفسه سلافياً وأوروبياً؟ هذا ما يريد أن يكونه هذا الرجل: همجي، من دون أن يدرك هذا بالكامل، ومتحضر بقدر ما يعتبر أن الأمر مفيد، راغب في تعلم كل ما ينسجم مع الأهداف الأساسية التي يشعر بها في داخله. هذا هو الجهد "البطولي" الذي يقوم به القيصر" (Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, pp. 130-131). يمكن في النهاية التساؤل حول الدور الممكن للنزعة النضالية السوقية لدى لينيز في دفاعه عن الصفات الهمجية. كما نرى أن حماسة لايبنتز لبطرس الأول مختلفة تماماً عن حماسة فولتير وديدرو لكاثرين الثانية. بين هرقل الروسي والأديبة الألمانية ثمة علاقة ضئيلة جداً، وقد يجد لايبنتز نفسه خائباً وليس مغشوشاً. من المؤكد أن دفاعه وثقته يدشنان في الواقع نوعاً من تقليد في التسامح الغربي الدائم إزاء الملوك الروس الإصلاحيين، بيد أن هذه الاستمرارية الظاهرة يجب ألا تخفي تباينات عميقة، ففلاسفة عصر الأنوار الذين لم يأبهوا كثيراً لتعقيد مفهوم لايبنتز عن الملك المستنير، ولا يمكن أن يقال عنهم إنهم قد تبعوه في هذا المجال.

يقول، من ناحية، إنّه يأمل في أن يتحلّى ابن القيصر بعادات ألطف من عادات أبيه (ولكن ألن يفوتنا المثال في هذه الحالة؟)، ولا يخفي من ناحية أخرى نفاذ صبره في أن تقود روسيا العالم المسيحي في التصدّي للأتراك. ألن تكون أعمال بطرس الشرسة، في حال أُحسِن توجيهها، واحدة من هذه "الطرق المختصرة باتجاه كمال أكبر"؟ هنا أيضاً، تجتمع في الإنسان ذاته القسوة الهمجية واللطف في ما يفترض أنه حب حقيقي للأنوار. وحده إنسان نصف همجي يبدو قادراً على التعجيل بحكم المسيح[63].

في أي حال من الأحوال، قد تكون الهمجية نقيض الحضارة، إلا أنها لن تكون أبداً مظهرها الخارجي: إن برهان علم الإلهيات ينقذها في الحركة نفسها التي تضمن هزيمتها. لا يُبرّر الله إلا إذا اعتبرنا الشر كوسيلة، وأكثر من هذا، بحسب الصورة الموسيقية المذكورة سابقاً، إن التنافرات الصوتية التمهيدية تزيد متعة الحل[64]. ليست العودات المتكررة إلى الهمجية، وهي نسبية على الدوام، مثيرة للقلق إلّا من وجهة نظر الأجيال التي لن تعرف أفقاً آخر؛ أما

---

(63) نعجب في هذا الصدد بالصياغة الآتية: "... وبما أن العلوم هي أكثر ما يؤثر فيّ، وأنكم أنتم ماهرون جداً فيها، أتمنى من كلّ قلبي أن يحل السلام بين القيصر وملك السويد وأن يكرس القيصر قواه الكبرى ضد الهمجيين، إذ إنه حين يخضعهم سينشر إمبراطورية الله" (إلى ويسن، 11 تشرين الأول/ أكتوبر Guerrier p. 69, 1707). كذلك، منذ "مشروع غزو مصر" (Projet de conquête d'Egypte)، أمل لايبنتز بتحويل العدوانية العسكرية لدى لويس الرابع عشر نحو أهداف أكثر مسيحية من غزو هولندا، أي نحو استعادة الأراضي المقدسة.

(64) Auguste Comte, *Confession philosophi* (Paris: Vrin, 1970), p. 52, et Leibniz, *De rerum originatione radicali*, § 13 (texte à peu près repris dans Théodicée, §12).

في نظر العمل الكامل، فعلينا أن نعتبرها ممتعة. بيد أن مثال بطرس الأكبر يوحي بشيء آخر: ليس فقط مشهد الشر المفيد، أو على الأقل الشعور به، أمام المخلوق المنتهي ذي النظرة المحدودة، ولكن الإنسان الكامل بقدر ما أنه يتحمل ضم الشر في الخير فيكون ما قدمه لعملية التحضير أكبر افتراضياً ممّا قدمه الإنسان الذي يقال عنه عموماً إنه متحضر وقد طرد من نفسه الشر ولم يبق منه سوى الرقة. لهذا السبب نجد أن الفقرات الممتعة في *Théodicée* تبين لنا كيف أن لايبنتز يتدرب بقدر ما يستطيع على **تحمّل الشر** وعلى إعادة إدخال بعض من الشراسة في الحديث وعلى كتابة الفلسفة كما يمارس بطرس الأكبر السياسة.

يرجع موضوع الهمجية بانتظام، ولا سيّما اليوم، إلى مقدمة ساحة فلسفية معينة، وليس من المؤكد أن عودته ترتدي دوماً قوة المفهوم. أما خاصيته الجدلية فهي تنبع دوماً من أنها تربط استخداماً معيناً للخطاب بممارسة ما يسمى بـالقسوة، إلا أن المسألة التي تطرح هي معرفة الشرط الذي لا يكون فيه هذا الربط مجرد عملية مزج. في حقبتنا هذه، تستخدم ذكرى الحرب العالمية الثانية بطريقة تواطؤية وحقيرة أحياناً، من أجل التشهير بالمنعطف اللاعقلاني في الفكر الحديث، باعتباره نفياً كاملاً للثقافة. وهكذا، يظن أنه يتم إنقاذ الفلسفة الأزلية (philosophia perennis)، إلا أن إنقاذها يتم من طريق ضعفها نفسه وهو ضعف يقضي بتقديم أشباه حلول مؤلّفة من مفاهيم غير متمايزة من أجل حلّ سراب مشكلات أبدية. تحت اسم الهمجية، يتمّ الاكتفاء بمضمون الفكر الأكثر فقراً، بذريعة أنه ينبغي التفكير بموت المعنى وأي مضمون معه. وهكذا، تمزج الثقافة عامة مع أشكالها الفردية ويتم التخلي عن فكّ رموز

الإشارات الخفية التي تدل على النشوء والتحوّل من أجل التلويح بفزاعة السلبية الأبدية، المتعالية الحقيقية على التاريخ.

ما يدعو إلى السخرية هو أنه في منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين، نبع رابط جديد ومقبول بين الخطاب والقسوة من معارضة نمط التفكير العقلاني بحد ذاتها: في تأكيد **الانقطاع** كنمط تطور للثقافة، وربما كذلك كمورد لها، (من نيتشه (Nietzsche) إلى فوكو (Foucault)، مروراً بتاريخ العلوم عند باشلار (Bachelard) وكويري (Koyré) وكون (Kuhn) و"حقبات الكينونة" لدى هايدغر[65] (Heidegger)). لا يسعنا الابتعاد أكثر من هذا عن لايبنتز، لكن حذار الخلط بين شكل المشكلات المؤقّت وبقاء الوحي بأشكال متعددة. انطلاقاً من نيتشه، تغيّر شكل الحذر إزاء القرف من المعرفة، ولم يعد من الممكن تسليمه إلى الفلسفة الأزلية، واستردّ هذا الحذر حيوية جديدة حينما تحدثت هذه الفلسفة، في خطبها الطنانة المضحكة، عمّا وصفته بقسوة دفاعاً عن الهمجية: بالتحديد لأن ثمّة صرامة جديدة تدفع الفكر إلى لقاء الموضوع الهمجي[66] في داخل نفسه وتحمل مسؤوليته، بالتشكيك

(65) يبقى تأكيد الانقطاع موضوعاً ملتبساً طالما أن البديل الداخلي لم يعرض: تأكيد تعددية لا تختزل في أشكال الفكر والثقافة، أو بقاء ترسيمة الانقلاب والقطيعة المؤسسة والانقطاع الوحيد (من هوسرل إلى "القطيعة الإبستيمية" لدى المنظرين البنيويين).

(66) نجد المثال البليغ لدى والتر بنيامين: Walter Benjamin: "Espérience et pauvreté," dans: *Œuvres II* (Paris: Gallimard-Folio, 2000), pp. 366-367,

أو لدى فوكو الذي بإمكاننا أن نبين لديه شكلاً جديداً ومعيناً من همجية الاحتيال، بوصفها قسوة تمارس على الذات ولذة مفارقة في التحوّل الذاتي، وهي لديه لا تنفصل عن حب تفكير جديد (من *L'Archéologie du savoir* إلى *L'usage des plaisirs*).

مجدداً في حركة الفكر المؤسس أو الباني لمصلحة "تفكيكية" أو تركيبية "بدوية"[67].

في هذا السياق، لا تمكننا قراءة لايبنتز من تقويم انتقال الإشكالية وحسب، بل هي تصلنا بمحاولة فلسفية حقاً للتفكير في الهمجية. مع لايبنتز، نغادر الفكر الشائع وعمليات المزج المتفلتة لديه لنستعيد الكلمة بحدها الفاصل وانقسامها الداخلي إلى مفهومين. من ناحية، تحيلنا كلمة "همجي" إلى مشكلة حساسية[68]، قبل أن تنطبق على أفعال وتشير إلى التعدّي على الأشخاص والأعمال. ومن ناحية أخرى، يمكننا التفكير بالانقسام الفوري للمفهوم بين همجية القدرة على الاحتمال (أي احتمال تجربة ما لايطاق) و"الهمجية الجديدة" (خسارة حب التفكير). يجب طرح الأسئلة حول هذا الانقسام وليس اختزاله، فوحده طرح الأسئلة قادر على حمايتنا من أي مزج ولاسيّما عبر حماية دينامية العدّة التي تنتظرها تحوّلات لاحقة. الهمجية الجديدة، بالأخص، ليست مسخاً من تلك "الهمجية العالمة" التي كان يحب الرومان أن ينسبوها إلى بعض الفكر اليوناني، الرواقي أو الأبيقوري[69]. هي لا تشير إلى العودة الدورية للسلبية عموماً بل تعتبر مساوية لمفهوم متمايز يشكل تشخيصاً للحظة معينة في التاريخ.

---

(67) يمكن أن نقرأ بهذا الصدد صفحات تدعو إلى الأسف لدى ماتيي (J.-F. Mattéi) بوصفها من عوارض الظلامية الجديدة "المضادة للهمجية" في: Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure* (Paris: P.U.F., 1999), pp. 215-217.

(68) انظر أعلاه.

(69) لن نقول الشيء ذاته عن "همجية التفكير" التي جاء فيكو على ذكرها في ما بعد.

فكرة الحضارة عند فيكو

ألان بونس

"بدأت الإنسانية بصاعقة" (Humanitas a fulmine coepit)
Vico, *De constantia iurisprudentis*

نعلم أن كلمة civilisation (حضارة) ظهرت في وقت متأخر، أولاً في المعجم الفرنسي، ويرجع تاريخ ظهورها عامة إلى العام 1756، في نص للمركيز ميرابو (Mirabeau) ، لتتبناها من بعدها أهم اللغات الأوروبية، فكانت civilization بالإنجليزية، وZivilisation بالألمانية، وcivilizazzione بالإيطالية، وcivilizacion بالإسبانية مع مقاومات لغوية وطنية، إذ فضلت الإيطالية civiltà والألمانية Kultur. لقد بيّن إميل بنفينيست (Émile Benveniste) بوضوح أن كلمة civilisation من حيث شكلها نفسه، وانتهائها بـ isation، وهي تدل على الحركة والدينامية، تقدم جديداً بالنسبة إلى civilité (الكياسة) التي تدل على حالة وتشير إلى نمط حياة، أي إلى طابع وصفات من يعيشون في المدينة. أما الاسم civilisation فهو يقابل فعل (civiliser) (حضّر)، المتعدي: نحن نحضّر بشراً ونحضّر

أنفسنا. كتب بنفينيست يقول إنه مع هذه الكلمة "اكتشفنا، من الهمجية الأصلية إلى حالة الإنسان الراهنة في المجتمع، تدرجاً كونياً وعملية تربية وترقي بطيئة، أي تقدم ثابت في ما لم يعد يكفي مصطلح كياسة الجامد في التعبير عنه، فوجب تسميته بالحضارة حتى يتم تحديد معناه واستمراريته في آن"[1].

الفكرة المعرّف عنها بهذه الطريقة والتي يعبر عنها مصطلح civilisation ، لم تكن غريبة عن الفكر القديم. فنحن نجدها، بأشكال متنوعة، عند اليونان مع هيزيود (Hésiode) (الأعمال والأيام -Les travaux et les Jours) وإسشيل (بروميثيوس المكبّل Prométhée enchaîné) وأفلاطون (القوانين، الكتاب الثالث Les Lois, livre III) وإيزوقراط (Isocrate) وأرسطو، إن كنا لانريد أن نذكر سوى الكتب الأكثر شهرة. بيد أن ما من كلمة محددة تدل على هذه العملية وهذا الجهد الذي نقل الإنسان من حالة الحيوان إلى حالة المواطن الفرد في المدينة، مع كل الصفات والفضائل التي تتضمنها حالة المدنية، من حيث القانون على الأقل. تؤكد جاكلين دو رومي (Jacqueline de Romilly) في دراستها التي تحمل عنوان *Douceur et civilisation dans la Grèce ancienne*، أن المصطلح الذي يتفق بالشكل الأفضل مع مفهوم الحضارة باليونانية هو مصطلح "نعومة"[2] (hèmerotès). لكنه

---

(1) E. Benveniste: "Civilisation: contribution à l'histoire d'un mot," dans: *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966, 1979), t. 1, p. 367.

(2) *Diogène*, n° 110, 1980.

هنا نتيجة أكثر منها عملية لم تنجز إلا بعد دفع أثمان معارك فظيعة ضد الحيوانية. نجد في المقابل فكرة العملية في كلمة paideia التي تعني تشكل الفرد الإنساني انطلاقاً من الطفولة والتي تكشف المفهوم اليوناني للإنسان[3]. أن يحمل المفهوم الحديث للحضارة آثار هذه الرؤية التربوية للتاريخ البشري، فهذا ما ليس قابلاً للنقاش، وسنبيّن أن فيكو يرى في نمو الأمم عملية "تربوية" واسعة تكمن في "استخراج" e-ducere من الإنسان ما طمر فيه.

سيتعيّن على روما، وعلى شيشرون بوجه الخصوص، أن يعطيا هذه العملية ونتيجتها معناهما "الإنسانوي" الحقيقي. نجد في الكتاب الخامس الشهير **أحداث من الطبيعة** (*De natura rerum*) لـ لوكريس (Lucrèce)، وأيضاً لدى هوراس (Horace) موضوع الانتزاع من الحياة البرّية مع اكتساب الأدوات التقنية واللغة والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والدينية[4]. إلا أن شيشيرون

---

(3) V. W. Jaeger, *Paideia: La formation de l'homme grec*, trad. par A. et F. Devyver (Paris: Gallimard, 1964).

(4) V. Horace, *Satires*, I, 3, v. 99-114,
في "الفن الشعري" (Art poétique, ou Epitre aux Pisons) نجد الأبيات الآتية التي ذكرها فيكو في أول كتاب نشره بعنوان *De nostri temporis studiorum ratione*, 1709: "...هذا ما كانت تعنيه في السابق الحكمة: فصل العام عن الخاص، المقدس عن المدنس، منع الارتباطات المتغيرة، إعطاء حقوق للأزواج، بناء مدن محصنة وحفر القوانين على ألواح خشبية".
Giambattista Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même: Lettres. La méthode des études de notre temps*, trad. fr. par A. Pons (Paris: Grasset, 1981), p. 252,
في ما بعد، كتب فيكو يقول إن "علمه الجديد" *Science nouvelle,* "هو نوع من تعليق دائم على هذه الفقرة من هوراشيوس"، =

هو من يلخص بكلمة واحدة نتيجة هذه الجهود وهذه الانتصارات. وهذه الكلمة هي (Humanitas) (الإنسانية). الإنسانية هي الطيبة إزاء الناس الآخرين (الإحسان اليوناني philantropia)، وتهذيب العادات ولكن في ما هو أعمق من هذا، كل ما هو إنساني وكل ما يشكل الطبيعة الإنسانية. إذا كان هذا التعريف ليس تعريفاً حشوياً بحتاً، فهذا لأن البشر لم يكونوا على الدوام أناساً، وبإمكانهم ألا يكونوا كذلك أو ألّا يبقوا كذلك. الإنسانية التي نفهمها بهذا المعنى، كما يفكر شيشرون، هم اليونان وبالأخص الأثينيون الذين جسدوا الإنسانية وأعطوا الشعوب الأخرى مثالاً عنها: "إنه لعند الأثينيين ولدت الإنسانية وانتشرت في كل البلدان، من معرفة ودين ومنتجات الأرض وحقوق وقانون"(5). ليست الإنسانية إذاً معطى، بل هي نتيجة عمل شاق سيسميه شيشرون، بالمقارنة مع زراعة الحقول، "زراعة الروح" (cultura animi) والتي ستصبح في ما بعد culture (ثقافة وبالمعنى الحرفي زراعة) وحسب. لايمكن الوصول إلى هذا المثال إلا عبر انتصار يتم إحرازه على ما هو متوحش (feritas, immanitas) في الإنسان، وهو انتصار سيمكّنه من الارتفاع إلى المستوى الذي عيّنته له الطبيعة. يتعين عليه، بكلمة، أن "يرتدي الإنسانية وأن يتخلّص من الحيوانية"، كما سيقول في ما بعد بترارك(6). فالمثال الشيشروني يرجع مع بترارك

= Giambattista vico: "Scritti vari e pagine sparse," in: Opere, éd. par F. Nicolini (Bari: Laterza, 1940), t. VII, p. 76.

(5) Cicéron, *Pro Flacco.*

(6) Pétrarque, "*De vita solitaria*," in: Petrarca, *Prose* (Milano-Napoli: Ricciardi, 1955), p. 293.

والنهضة الإيطالية والدراسات الإنسانية التي تغذّى منها وتحمل وظيفة أولية وهي الإجابة عن السؤال الآتي: كيف يمكننا أن نجهد حتى نصير أكثر إنسانية؟

يندرج فيكو في هذا التقليد ويمكننا اعتباره آخر ممثل كبير له على أكثر من صعيد. في أعماله اللاتينية، يتحدث عن الإنسانية humanitas كما يتحدّث عن umanità في أعماله الإيطالية. في طبعة العام 1744 من كتاب "**العلم الجديد**" (*Scienza nuova*)، لا يستخدم سوى خمس مرات كلمة civiltà (الفقرات 783، 879، 783، 890، 950، 100) بالمعنى الذي ستتخذه الكلمة الفرنسية civilisation. في طبعة العام 1725، نجد ثلاث مرات صيغة اسم المفعول incivilito (من فعل incivilire أي حضّر)، ويحكى فيه عن "طبيعة إنسانية تصير متحضّرة بفضل الدين والقوانين". بهذا المعنى السلبي، يفضل فيكو صيغة اسم المفعول (SN44 : §34,327,666,828) ingentilito من فعل ingentilire أي جعله gentile بمعنى أقل وحشية وأقل خشونة[7]. لكن، في ما عدا هذه الاستثناءات، يتحدث فيكو على

---

(7) ترجع الطبعة الأولى من كتاب *Science nouvelle* إلى العام 1725. في العام 1730 ينشر فيكو طبعة معدّلة بعمق في بنائها وسيستعيدها مع تغييرات في التفصيل في طبعة العام 1744 والتي صدرت في سنة وفاته وبقيت الطبعة الأكثر شهرة وقد أعيدت طبعاتها مرات عدة كما أنها ترجمت. في ما يلي من دراستنا، سنسمي المراجع هذه في الهوامش بالاختصار *SN* 25 في ما يخص نص العام 1725، و*SN 44* في ما يخص نص العام 1744. ويحيل رمز *SN 25* إلى النص الإيطالي، إذ لا وجود لترجمة فرنسية له، وقد نشره أ. باتستيني في:
A. Battistini, *Vico, Opere* (Milano: Modadori, 1990), vol. II,
أما رمز *SN 44* فهو يحيل إلى الترجمة الفرنسية التي نشرناها في العام 2001
Giambattista Vico, *La science nouvelle*, 1744, traduit et présenté par Alain Pons (Paris: Fayard, 2001),
في حين أن المراجع تحيل إلى ترقيم الفقرات في النصوص الذي اتبعه ف. نيكوليني=

الدوام عن الإنسانية بصيغة humanitas وumanità بالمعنى اللاتيني للكلمة. ويجدر التأكيد فوراً أن هذه الكلمات لا تعني أبداً "الجنس البشري"، أو "مجموع البشر"، بالمعنى الحديث لكلمة "humanité" (الإنسانية/ البشرية). فهذا المعنى، على أي حال، لن يظهر في مختلف اللغات إلا في وقت متأخّر في القرن الثامن عشر، فهو ليس موجوداً في "قاموس" فوروتيير Furetière Dictionnaire ولا حتى في "موسوعة" ديدرو ودالامبير Encyclopédie Diderot et D'Alembert.

يمكن اعتبار "الإنسانية" لدى فيكو بمثابة تضخيم لمفهوم (humanitas) الشيشروني، مع تطويره وتعميقه ليصبح ركيزة نظام فلسفي و"علم جديد خاص بالطبيعة المشتركة بين الأمم"، بحسب العنوان الكامل لكتاب **"العلم الجديد"**. هي مجموع السمات الجسدية، ولكن أيضاً النفسية والفكرية التي تشكّل طبيعة الإنسان وتجعل الإنسان يصير ما هو مقدّر أن يكونه بطبيعته. ليست الإنسانية إذاً معطى ولكنها صيرورة، "أن تصير إنساناً". هي تولد وتنمو وتكتمل بالكامل ولكن يمكن أيضاً أن تضيع. **"العلم الجديد"** الذي ادعى فيكو أنه قد أسّسه ليس بالتالي سوى دراسة الأنماط التي تحقّق بواسطتها الأمم إنسانيتها مع مرور الزمن. إن ترجمة كلمة umanità بـ "حضارة"، كما يفعل بعضهم أحياناً، تُفقر إذاً المعنى الغني الذي يسبغه فيكو على المصطلح الذي يستعمله. فـ umanità ليس فقط مجموعة المكتسبات التقنية والاجتماعية والفكرية والأخلاقية التي

= (F. Nicolini) في الطبعة التي نشرها لأعمال فيكو في ثمانية مجلدات، صدرت بين عامي 1914 و1941 عند لاترزا (Laterza) في باري.

يتمكّن الجنس البشري عموماً، أو بعض من أجزائه، من مراكمتها تدريجياً، بل هي بالمعنى الأوسع والأعمق، اكتمال تحقيق الإنسان لطبيعته الإنسانية. ستمكننا هذه التفاصيل المعجمية والفلسفية من فهم السبب الذي يجعلنا نترجم كلمتي humanitas وumanità، في نصوص فيكو بـ"إنسانية" حتى لو وضعنا عنواناً لهذه الدراسة هو "فكرة الحضارة عند فيكو".

هكذا، فإنّ المفهوم الذي يحمله فيكو عن الإنسانية يعود بوضوح إلى التقليد الكلاسيكي والإنسانوي الذي يطبع بعمق أعماله. لكنه أيضاً يستند إلى فرضيات لاهوتية مسبقة، مسيحية بوضوح، تعطيه تماسكه الفلسفي. لا يتحدّث **"العلم الجديد"** كثيراً عن هذه الفرضيات المسبقة، كي يحتفظ العمل من دون شك بطابعه "العلمي" بالمعنى الحديث للكلمة، لكن هذه الفرضيات تعرض بشكل مستفيض في النصين اللاتينيين اللذين صدرا قبيل **"العلم الجديد"** في العام 1725، نعني (**من المبدأ الوحيد ومن الهدف الوحيد للقانون العالمي**) (*De universi iuris uno principio et fine liber unus*) المنشور في العام 1721، وأيضاً (**في ثبات الفقيه**) (*De constatia irurisprudentis liber alter*) الذي تبعه *Notae in duos libros* المنشور في العام 1722، وقد بات النصان يعرفان تحت اسم *Diritto universale* (القانون العالمي)[8].

---

(8) V. Vico, *Opere giuridiche: Il Diritto universale*, éd. par P. Cristofolini (Firenze: Sansoni, 1974),

تُرجم كتاب *De constantia* إلى الفرنسية تحت عنوان *Origine de la poésie et du droit* وقام بترجمته أ. هنري (A. Henry) و س. هنري (C. Henri) ونُشر في باريس =

أهمل من درس فيكو مطولاً كتاب "**القانون العالمي**" الذي يرتدي أهمية كبرى إذ إنّنا نجد فيه غالبية العناصر التي يأتي كتاب "**العلم الجديد**" في العامين 1725 و1744 على توليفها بأشكال مختلفة.

في كتاب *De uno* ، ينطلق فيكو من التمييز الأغسطيني بين الطبيعة الإنسانية "السليمة" أي الكاملة غير المنقوصة وبين الطبيعة ذاتها المفسَدة بنتيجة الخطيئة الأصلية. الله صاحب القدرة المطلقة والحكمة اللامتناهية والطيبة المثلى (Posse, Nosse, Velle infinitum) قد خلق الإنسان على صورته "فأعطاه بقدرته الكينونة، وأعطاه بطيبته الإرادة، أي كمال طبيعته. وهكذا، يأمر العقل الإنساني الإرادة وقد ولد آدم بطبيعة سليمة وبطريقة لا يؤثر فيها أي اضطراب في الحواس حتى تمارس سلطة حرة ومسالمة على الحواس والشهوات"[9].

تشكل القابلية الاجتماعية مكوناً أساسياً من مكونات الطبيعة السليمة. إن الفكر هو الذي يخلق المجتمع (societas)، في حين أن الجسد يفصل بين الناس، فالفكر وحده يحتوي بعض "المفاهيم المشتركة التي تمتّ إلى الحقيقة الأبدية التي يستطيع الناس عبرها أن يشاركوا في مجتمع الحق والعقل[10] (societas veri). بيد أن الجسد يظلّ بعداً لا مفرّ منه في الطبيعة الإنسانية. هو يمثل دائرة

= (Paris: Cafe Clima, 1983). الاقتباسات من النصين قد ترجمت من اللاتينية من قبل ألان بونس.

(9) *De uno*, pp. 45-47.

(10) Ibid., pp. 59-61.

الحاجات التي يشكل إشباعها قاعدة أي حياة اجتماعية، أي قاعدة مجتمع الحق (Societas very). ولا يناقض المفيدُ، بحدّ ذاته، الحقَ، بل يمثل العنصر الحيادي الذي يحقّق فيه الإنسان المحافظة على جنسه. في عالم السلامة، ما دون الله، لا ضرورة لأي سلطة (auctoritas) لتحقيق النظام، ويستعير فيكو من شيشرون مفهوم الأمانة (honestas) حتى يقول إنّ ما يميّز الإنسان قبل السقوط الكبير هو "الطبيعة السليمة والأمينة[11] (honestas naturalis integra)".

هذه الطبيعة البشرية التي خلقها الله مباشرة قد أفسدها خطأ الإنسان، حتى إنّ العقل يقع تحت سيطرة الإرادة التي تمارس سلطتها بحرّية عليه. حصل بالتالي انفجار في تناغم "الأوليات" الثلاث، وبلبلة في النظام. الجسد ومشاعره لم يعد يطيع العقل بل يفرض عليه إرادته، هذا ما يسمى بالطمع (Cupiditas). وبسبب خطيئة آدم، حرّفت عاصفةُ العواطفِ الروحَ عن عبادة الإله الحقيقي بشكل صافٍ وتقي، ورمتها في أحضان عبادة الحواس، فأبعدتها عن أمانة الإنسان ودفعتها في طريق مخادع يقود إلى الحاجات الجسدية[12].

لكن، وهنا يكمن أساس العقيدة المسيحية، بعد السقوط الكبير، لا يزال الخلاص ممكناً. سيتعيّن الانتصار مجدّداً على الإنسانية الضائعة، إن لم يكن بالكامل، فجزئياً على الأقل، والثمن

---

(11) Ibid., p. 49.

(12) Ibid., p. 53.

هو هذا الجهد الطويل الذي يتمثّل بالتاريخ البشري. لأنّ "الإنسان، أيّما نظر، لا يمكن أن يغيب الله عن ناظريه، لأن الأشياء جميعها تأتي من الله [...]. حتى في ظلام الفساد، لا تضيع بذور الحقيقة (semina veri) التي تُمكّن الإنسان، بعون الله، من أن يتحلّى بقوة تواجه فساد الطبيعة"[13]. إن ما كان يحصل عند الإنسان غير المفسَد بسهولة وقوة، صار يحدث بعدها بفضل جهود قوة الحقيقة التي لم تختفِ، لكنها مترنحة وغير كاملة.

حتى لا تخضع الإرادة الحرة إلى الجسد وإلى الطمع، منح الله الإنسانَ الحياء (pudor). يتوسّع فيكو كثيراً في كتاب *De constantia* في الحياء وقد جعل منه، مع الحرية، أحد المبدأين اللذين يؤسسان للإنسانية[14]، وهو يعود إليه في "**العلم الجديد**". يستعيد هنا، في سياق مسيحي، فكرة يونانية طوّرها أفلاطون في خرافة بروتاغوراس[15] (Protagoras) الشهيرة وهي نصّ أساسي في تاريخ المفاهيم المتصلة بـ"المدنيّة" و"الحضارة"[16]. في هذه الخرافة، يحكي أفلاطون أصل المدنيّة، بالمعنى القوي والتأثيلي للمصطلح، أي نمط عيش الإنسان في المدينة، كمكان مادي وكجماعة إنسانية منظّمة بطريقة معينة.

---

(13) Ibid., p. 52.

(14) Vico, *De constantia iurisprudentis* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), pp. 403-407.

(15) Platon, *Protagoras*, 320c-322 de.

(16) فليسمح لنا أن نحيل إلى بونس، A. Pons: "Civilité et civilisation," dans: *Dictionnaire de Philosophie politique*, dir. par P. Raynaud et S. Rials (Paris: P.U.F., 1996).

إبيميثي غير المتبصِّر قد وزّع كل شيء على الحيوانات وبقي الإنسان من دون الصفات الضرورية لبقائه. حتى ينقذ بروميثيوس (Prométhée) الإنسانية، سرق من هيفايستوس (Héphaïstos) وأثينا المهارة التقنية كما سرق منهما النار. وهكذا، صار البشر يمتلكون كلّ الموارد الضرورية للحياة، لكن ما لم يستطع بروميثيوس أن يعطيه هو "فن السياسة" الذي احتفظ به زوس بتملّك شديد. من دون هذا الفنّ، ستكون هبات بروميثيوس بلا فائدة. روى بروتاغوراس يقول :"لم يكن ثمّة مدن"، والبشر الموزعون كانوا فريسة الحيوانات. وقد باءت كلّ محاولات الناس ليجتمعوا بالفشل لأنهم لا يمتلكون فن السياسة فـ "صاروا يؤذون بعضهم بعضاً وأخذوا ينتشرون مجدداً ويهلكون". حينئذٍ، أراد زوس (Zeus) أن ينقذ الجنس البشري المهدّد، فأرسل هرميس (Hermés) يحمل إلى الناس الحياء (aidôs) والعدل (Dikè) "حتى يقوم نظام في المدن ومعه الروابط التي تخلق الصداقة". وحدّد زوس قائلاً إن الحياء والعدل يجب أن يتوزعا بين كل الناس "لأن المدن لا يمكنها أن تبقى لو كان الحياء والعدل حصة بعض الناس فقط، كما حصل مع الفنون الأخرى" حتى إنّ "كل إنسان عاجز عن المشاركة في الحياء والعدل يجب أن يُقتل، بوصفه يشكّل مرضاً بالنسبة إلى المدينة".

تفصل هذه الخرافة بوضوح، كما نلاحظ، بين ما يسمّى "الحضارة المادية" التي حملها بروميثيوس و"المدنيّة" التي أرسلها زوس بنفسه تحت شكل الحياء والعدل. تمثّل الفنون التي قدمها بروميثيوس انتصارات على الطبيعة لكنها لا تجهّز البشر سوى بطريقة اصطناعية بما تمتلكه الحيوانات بطريقة طبيعية. الحياء

والعدل كشرطان لفن السياسة، والتي يملكها زوس وحده، والتي تمثّل انتصارات الإنسان على نفسه وتمكّنه من الابتعاد عن الحيوان ليقترب من الآلهة.

كلمة (aidôs) اليونانية القديمة والتي تترجم بـحياء، تشير في وقت واحد إلى شعور الشرف والخجل والخشية واحترام الآخر وإجلال الآخرين والتواضع في السلوك والنظرة أو الموقف والشفقة والرحمة وبالأخص احترام الرأي العام (فمن لا يحترمه يكون موضع إدانة عامّة). وبهذا المعنى الأخير، لا وجود للمدينة من دون حياء، ومن دون أن يأخذ كلّ مواطن بالاعتبار ما يفكر به الآخرون. الحياء هو شرط احترام القاعدة والأصول العامة في السلوك، أي القانون. إن هاتين الصفتين "السياسيتين" على وجه الخصوص تجعلان حياة المدينة ممكنة.

من دون الإحالة بشكل واضح إلى نص أفلاطون، يستعيد فيكو في تعريف الحياء لديه بعضاً من السمات الأساسية التي تميزه في كلمة aidôs اليونانية. وهو يصل بوجه خاص العار بالخزي وهما عقاب خرق الحياء. يقول إنّه من الحياء يأتي احترام "الحس المشترك" فالحياء بالنسبة إليه هو الفضيلة الاجتماعية بامتياز بقدر ما يضمن الوفاء بالوعود وحقيقة ما قد قيل وسلامة الممتلكات، أي أنه يضمن بكلمة واحدة العدل. بيد أنه يربط الحياء بشكل مباشر أكثر بظرف الإنسان الساقط، من منظور مسيحي، حين يعرّفه على أنه "إدراك الشرّ الذي اقتُرف". بهذا المعنى، يكون الحياء "عقاباً إلهياً"، عقاباً فرضه الله، بقدر ما فرض الخزي والفضولية

(curiositas) والعمل (industria)، هذه العقوبات هي في الوقت نفسه وسائل منحتها العناية الإلهية إلى الإنسان كي يشتري نفسه[17].

ليس الحياء مجرد شعور، إذ إنّه يحمل تأثيرات عملية فيمنع الإنسان من القيام ببعض الأمور ويدفعه إلى القيام بأمور أخرى. وإذا كان الحياء قادراً على إحداث تأثيرات فهذا لأن الله قد منح الإنسان ما يسمّيه فيكو الجهد (conatus). يقول: "إن الله، حين شكّل الإنسان من روح وجسد، أعطاه الجهد الذي يأتيه من الروح والذي بيّنا أنه خاصية البشر حتى يشدّ الحياء قوّة الروح هذه، بعد أن يكون الإنسان قد سقط، فتتمكّن الروح من أن تأمر الفكر والجسد". لا يرتدي الجهد عند فيكو المعنى ذاته الذي يرتديه عند هوبس

---

(17) Vico, *De constantia iurisprudentis*, pp. 403-409,
كلمة صناعة (industria) بحسب فيكو (Vico) تأتي من فعل (struere)، أي كدّس كما يكدّس المرء الحطب قبل موسم الشتاء. و تشير industria إلى التعب الذي حكم به الله على آدم حينما قال له: "ستكسب خبزك بعرق جبينك". "بفضلها ظهرت على الأرض كل السلع التي تقدمها الاختراعات إلى الجنس البشري. تقود هذه السلع من يعيش في حالة وفرة كما من يعيش في حالة فقر إلى رعاية المجتمع الإنساني". ويتحدث فيكو عن "سلع الحياة الإنسانية، العديدة والكبيرة والمتنوعة، والتي توزع عبر مساحات الأراضي والبحار الشاسعة وتجمع في سوق واحدة (emporium) بفضل الجهود التي يبذلها البحارة والمخاطر التي يتعرضوا لها وتصنع على يد حرفيين لا حصر لهم لتقدم فيستفيد منها الآخرون" (المرجع المذكور، ص 409-419) التقاء جهود البشر هذا بهدف الرفاه المادي للجنس البشري لا يمكنه، بحسب فيكو، أن ينسب إلى سعي الفرد خلف مصلحته الشخصية، كما يرى إبيقور ومكيافيلي وهوبس وسبينوزا وبايل. بل يجب أن نرى في هذا التلاقي "اليد الخفية" للعناية الإلهية. تدلّ هذه النصوص المختلفة على أن فيكو لم يكن لامبالياً، في دراسة عملية الحضارة، بالبعد الاقتصادي، بالمعنى الحديث للكلمة، بل كان يرى في التجارة، كما فعل مونتسكيو من بعده، أداة تقارب بين الأمم وهو ما لا يتفق مع مبدئه القائل بالنمو المستقل للأمم.

(Hobbes) وسبينوزا (Spinoza)، فهو يرى أن الجسد لا يمتلك الجهد، لأنّ السعي ليس سوى مقاومة حركة خارجية. إن في القصبة التي تنحني في الاتجاه المعاكس لانحناءتها الطبيعية جهداً ليس ملكاً للقصبة بل لليد التي تقاوم حركة القصبة بالاتجاه المعاكس. يتمتّع الإنسان بقدرة مقاومة حركة الجسم والشهوات، وهو بالتالي قادر على الفضيلة[18]. الحياء هو إذاً "مبدأ الإنسانية الأول"، وهو "يحثّ على الفضيلة" ولكن، في ما هو أكثر من هذا، "يخترع الحياء الدين"[19] (pudor religionis inventor). في الحقيقة، بدل "التقوى" التي هي حب الله وقد فُقدت، يولّد الحياء "الدين" الذي هو خشية الإله. وسنرى الأهمية التي يرتديها هذا المفهوم "البديل" للدين في "**العلم الجديد**" حين سيدور الحديث عن المكانة التي تحتلها في هذا العمل الديانة الوثنية.

حين يكتب فيكو قائلاً إنّ الحياء هو "المبدأ الإنساني الوحيد"، يستخدم، كما يفعل في كل كتاباته، كلمة "مبدأ"، بمعنى مزدوج لا ينفصم، وهو معنى أساس ومعنى بداية. يمكن القول إنّ "**العلم الجديد**" ليس سوى حكاية جهود الإنسان الساقط في الزمان في إطار الأمم الجماعي من أجل استعادة إنسانيته المفقودة أو من أجل استعادة طيبته السليمة نهائياً تحت رقابة العناية الألهية الصارمة والتي لا تريد أن تترك الإنسان يسير نحو الهلاك.

ليست هذه الحكاية "قصة عالمية" ولا يروي فيكو حكاية

---

(18) Ibid., p. 381.

(19) Ibid., p. 405.

الجنس البشري، هو يتحدّث عن الأمم فقط وهي وحدات اجتماعية منفصلة ذات تماسك خاص تؤمّنه الولادة المشتركة واللغة والعادات والتقاليد والمؤسسات والدين. لكل أمة بالطبع تاريخها الحدثي المختلف، لكن الأمم جميعها تتبع في تطوّرها وفي المسار الذي تسير به المراحل ذاتها وبالترتيب ذاته الزمني والمنطقي في آنٍ واحد، وهذا بسبب تماثل الأمم من حيث طبيعتها. تحمل الأمم طبيعة "مشتركة" كما يفترض عنوان "**العلم الجديد**" ذاته، لأنّها تمتلك جميعها "المبدأ" ذاته، الولادة ذاتها (كلمة natio اللاتينية، كما كلمة natura تأتي من فعل nasci، أي وُلِدَ) التطوّر ذاته والهدف ذاته. إن تماثل الطبيعة هذا هو الذي يسمح بدراسة الأمم دراسة علمية بما أنه، كما يقول فيكو مقتبساً أرسطو، لا علم إلا عاماً، كما يسمح باكتشاف قوانين تاريخها التي يسميها فيكو باسم فيه شيء من التحدّي وهو "التاريخ المثالي الأبدي"، اسم تستحقه لأنّه ينطبق على كلّ الأمم التي عاشت في الماضي وتعيش اليوم وستعيش في المستقبل[20].

---

(20) SN 44, §348-349,

لا يهتم فيكو إلا قليلاً جداً بما هو خاص وفريد في الأمم وبهذا المعنى يختلف فكره بعمق عن فكر هيردير القريب منه في مواقع أخرى والذي ينبىء بالقومية في القرن التاسع عشر. وتجدر الملاحظة أن كلمة "حضارة" التي كانت تحمل في البداية معنى عاماً ومطلقاً ومعيارياً (الحضارة وحتى بالحرف الكبير) قد ارتدّت مع بداية القرن التاسع عشر معنى نسبياً واستخدمت بصيغة الجمع. وبدأ الحديث عن الحضارات، التي تتساوى جميعها من حيث القيمة ولا تقبل بالتالي نقيضاً لها كالهمجية أو الوحشية. بالنسبة إلى فيكو، تشكل عملية الإنسانية عملية وحيدة وهي مماثلة لدى كل الأمم، وليس من الممكن أن نضعها بصيغة الجمع وأن نجعل منها مجرد سمة أنثروبولوجية قادرة على اتخاذ أشكال شديدة التنوع.

بيد أن ولادة الأمم وأصلها غامضان ويؤكّد فيكو بإصرار هذا الغموض ليظهر بشكل أفضل جدارة علمه الذي يلقي أضواءً على موضوع لم يتمكن "الفلاسفة" ولا "فقهاء اللغة" حتى ذلك الحين من إلقائها. يستند من أجل هذا إلى مصدرين، رواية العهد القديم في سفر التكوين والميثولوجيا اليونانية التي يقدم حولها، كما سنرى، تفسيراً فريداً.

كان القانون العالمي يفسّر فساد الطبيعة الإنسانية ونتائجه والعلاجات التي يمكن تقديمها له. أما **العلم الجديد** فهو يروي حكاية سقوط البشر واستعادتهم إنسانيتهم المفقودة بالعودة إلى الطوفان.

إذا ما تبعنا سفر التكوين الذي كان يعتبر في خلال حقبة فيكو صنيعةَ موسى، أوّل المؤرخين، فإننا نجد أن البشر كانوا قد وقعوا في الخطيئة لأول مرة مع آدم ثم مرة أخرى بشكل جماعي، وكان الله قد قرر القضاء عليهم بإرساله الطوفان، لكنه عفا عن نوح العادل وعن أبنائه الثلاثة، سام وحام ويافث الذين سيعمّرون الأرض من جديد. سام، الذي كان قد شعر بالحياء أمام عري والده سيحظّى هو وذريته، أي الشعب اليهودي، بمصير مميّز يختلف عن مصير باقي الأمم. سيستمرّ اليهود في عبادة يهوه، الإله الحقيقي، ويحتفظون، من بين امتيازاتهم، بقامة إنسانية طبيعية. وهكذا، سيشكّلون أمة مختلفة عن الأمم الأخرى لن يحكى عنها كثيراً في **العلم الجديد** لأنها لا تتصل بـ "الطبيعة المشتركة لدى الأمم". اهتم فيكو أساساً بذرية يافث التي عمّرت أوروبا والتي تعرف تقليدياً بـ"الجنتيل"

(Gentils) أو غير اليهود من الوثنيين[21].

يفترض إذاً، أن ذرية يافث هذه والتي فقدت شيئاً فشيئاً كل معنى الألوهية، قد تاهت بلا قانون في الغابة الكبرى الرطبة (ingens sylva) التي غطّت الأرض بعد الطوفان وتحوّلت إلى "بهائم كبيرة" أشباه حيوانات (هم ليسوا حيوانات حقيقية لأنهم احتفظوا، في جسدهم الذي أصبح عظيماً وفي ذكائهم المتحوّل إلى غباء، ببذور إنسانية يمكنها يوماً أن تستفيق، في حين أن الحيوان الحقيقي لا يمكنه أبداً أن يصير إنساناً).

حينما وصف فيكو، بتأثير شديد من لوكريس وهوراس، الحالة التي تعيش فيها البهائم الكبيرة، شدّد كثيراً على تيهها. فهي لا موقع لها ولا نار تحميها ولا مكان يأويها، بل هي منتشرة في الملأ ضمن الغابة الأولى اللامحدودة، في الطبيعة الصافية غير المدجنة، تبحث عن الطعام والماء، تتزاوج مع الإناث التي تلتقيها بحسب الصدف لتهجرها بعدها. حتى الإناث نفسها، بعد أن ترضع صغارها تتركهم فيعبثون ببرازهم الذي يحتوي على أملاح مُنَتْرَنة تقوي بنيتهم بشكل هائل. البهائم الكبيرة هي إذاً من "العمالقة" وقد كان فيكو، الذي يرغب دائماً في أن يجد تطابقاً بين عالم العهد القديم والعالم الوثني، يجد فيها العمالقة الذين يتحدّث عنهم الكتاب المقدّس

(21) الحاميون الذين بقيوا في الشرق الأوسط وتأثروا بالساميين جيرانهم، يملكون تاريخاً ذا معنى أقل من تاريخ ذرية يافث الذين لم يحتفظوا بأي اتصال مع تقليد الكتاب المقدّس.

وأولئك الذين يأتي ذكرهم في الميثولوجيا اليونانية[22].

ينجم عن التيه الجنسي لدى البهائم الكبيرة "خلط في البذور" الذي تعبّر عنه، برأيه، كلمة "فوضى"[23]. يصف فيكو بشكل وافٍ آثار هذه الفوضى حيث إن الآباء قد ينكحون بناتهم، حسبما تشاء الصدف، والأبناء أمهاتهم والأشقاء شقيقاتهم. إنّه سفاح القربى، "رباط الخزي والدنس" المعمّم. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الحالة ليست من "الحالة الطبيعية" في شيء، فهذه الكائنات لا علاقة لها بالبشر وطبيعتهم، حتى الساقطة. ليست البهيمة الكبيرة إنساناً طبيعياً لأنها ليست إنساناً. يسمّي غروتيوس (Grotius) وهوبس (Hobbes) وبوفندورف (Pufendorf) وسلدن (Selden) الذين ينتقدهم فيكو على امتداد أعماله جميعها، "حالة الطبيعة" بوصفها حالة عنف دائم لا يمكن للبشر الخروج منها إلا بواسطة ميثاق يتخلّون فيه جميعهم عن العنف. ولا تتميّز البهائم الكبيرة لدى فيكو بالعنف بقدر ما تتميّز بـ "التيه الجنسي". وهو يعتبر أن وقف العنف لا يؤذن ببداية الحضارة لأنّ قيمته سلبية فحسب وهو لا يخلق شيئاً بحد ذاته ولا يولّد شيئاً ولا يكون مصدر أي مؤسسة اجتماعية كما أنه لا يولّد أي أمّة. في المقابل، إن وقف التيه الجنسي، كما سنرى، يؤدّي إلى

---

(22) Ibid., §369.

(23) لدينا هنا مثال جيد عن الهرمينوطيقا لدى فيكو المطبقة على الميثولوجيا. إنّ الفوضى، التي تعتبر تقليدياً بلبلة مادية مطلقة قبل أن تصير منظمة وتصبح عالماً، ترتدي بالنسبة إليه معنى أولياً هو معنى إنساني واجتماعي (وبالتحديد ما قبل إنساني وما قبل اجتماعي). تمثّل الفوضى البلبلة الجنسية المطلقة قبل أن يرسي الزواج والأسرة معه نظاماً فيها، ولن يصير لهذه الفوضى معنى مادي وعالمي إلّا بعدها.

ولادة أول خلية اجتماعية، هي الأسرة، واستطراداً إلى ولادة كل "الأشياء الإنسانية". من ناحية أخرى، لا يتورّع فيكو عن ممارسة السخرية بحقّ منظّري العقد الاجتماعي الذين يدّعون أن المجتمع ينبع من ميثاق بين أفراد محرومين من أي فكر عقلاني وعاجزين بشدّة عن فهم معنى العقد وما يستتبعه. حتى يخرج هؤلاء من الحالة البهيمية، ينبغي شيء أقوى من حساب الكسب والخسارة، ينبغي وجود انفعال هو الخوف بأشكاله الأكثر عنفاً.

قد تتوه البهائم الكبيرة إلى ما لا نهاية في الغابة المعدومة الاتجاهات والحدود والواقعة خارج أي زمن، في "الأبدية السيئة" التي يتحدث عنها هيغل. وحدها، لن تتمكن من الخروج منها. ينبغي إذاً، حتى تخرج من خمولها أن تتدّخل قوّة خارجية تولّد في داخلها خوفاً لم تعرفه. وحتى يخاف هؤلاء العمالقة، يجب أن يكون سبب خوفهم أعظم منهم بكثير. وهذا السبب سيكون الصاعقة والرعد حين ينفجران للمرة الأولى على الأرض التي جفّت أخيراً. سيرتدي هذا السبب المادي في عيون هذه "الكائنات الضائعة" معنى ماورائياً ويمكنهم من استعادة إنسانيتهم. في De constantia كان فيكو قد ركز فكرته حول هذه المسألة في واحدة من العبارات الصاعقة (وهو الوصف المناسب هنا) التي يتقن سرّ صياغتها وهي: "بدأت الإنسانية بصاعقة"[24] (humanitas a fulmine coepit).

في "**العلم الجديد**"، يحكي عن بداية الإنسانية باستفاضة

---

(24) Vico, *De constantia iurisprudentis*, p. 442.

أكبر ممّا يحكي عنها في "القانون العالمي"، وبقوة أكبر أيضاً: "ارتعبوا وأذهلهم الأثر الكبير الذين لم يعرفوا له سبباً، رفعوا عيونهم ولاحظوا السماء. وفي حالة كهذه، تشاء طبيعة الفكر أن ينسب إلى الأثر طبيعته الخاصة، وكانت طبيعتهم الخاصة، في حالتهم تلك، هي طبيعة بشر ليسوا سوى أقوياء البنية ويعبّرون عن أهوائهم العنيفة جداً بالعويل والزئير. وهكذا تصوّروا أن السماء كانت جسداً حياً كبيراً فأطلقوا عليها بمظهرها هذا اسم جوبيتر[25]، وهو قد أراد بأزيز الصواعق وهدير الرعد أن يقول لهم شيئاً [...] هذه هي الطريقة التي ابتكر فيها الشعراء اللاهوتيون[26] أوّل خرافة إلهية، وأكبر خرافة من بين كل اللواتي ابتكروها في ما بعد، وهي حكاية جوبيتر، ملك الناس والآلهة ووالدهم، وقاذف الصواعق. كانت حكاية شعبية جداً ومؤرّقة وحاملة للتعاليم إلى درجة أن من اخترعوا جوبيتر أنفسهم آمنوا بوجوده وأصابتهم خشية منه فأجلّوه واحترموه في ديانات مريعة [...]"[27].

لا يتردّد فيكو هنا في استعادة الطرح القديم القائل إن الخوف هو الذي خلق الآلهة. يذكر مرات عدة بيت شعر ستاسيوس (Stace) وهو "إن الخوف هو الذي صنع أول آلهة في العالم" (Primos in orbe deos fecit timor)، ليس بمعنى مضادّ للألوهية كما كان يفعل "انعتاقيو" القرن السابع عشر ولكن على العكس من أجل تفسير

(25) بحسب فيكو، إنّ كلمة زوس في اليونانية تحاكي أزيز الصاعقة.

(26) سيتم شرح معنى هذه العبارة في ما بعد.

(27) *SN* 44, §377, 379.

ظهور الدين وتبريره. يدفع الخوف الناس إلى تخيّل الآلهة، وكما يقول تاسيتوس (Tacite) "يتخيلون وفي الوقت نفسه يؤمنون بما تخيّلونه"[28]. يولد هذا الاستلاب (لا ننسى أن عملية كهذه تشكل بالنسبة إلى فيورباخ (Feuerbach) أصل الاستلاب الديني وجوهر كل استلاب) الإنسانية والحضارة.

لقد رأينا، في ما سبق، أنه يجب أن لا نخلط بالنسبة إلى فيكو بين التقوى التي هي محبة الله الحقيقي وبين الدين الذي هو خشية الإله والقوة العليا والمخيفة التي يشعر الناس أنهم مجبرون على طاعتها. إنها هذه القوة التي "تخترعها" البهائم الكبيرة المرعوبة وتسميها جوبيتر وتأتي الآلهة الأخرى لتكون خصوصيات نابعة عن هذه القوة الأولى.

نحن نلامس هنا مظهراً من بين الأكثر أهمية والأكثر إرباكاً في علم فيكو. فكل مفهوم الصيرورة الإنسانية المستعرض فيه يستند إلى وجود الدين. بيد أنه لا يعني بالدين، كما هو متوقّع، ما يسميه بنفسه "الدين الحقيقي" أي المسيحية، بل قد نقول إنه يعني فقط الحدث الديني، أي الدين بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة. الدين (religion) كلمة تأتي بحسب رأيه من الفعل اللاتيني religare أي ربط، وهو ما يربط البشر بالآلهة وما يجعل الآلهة "تربطهم"[29].

---

(28) Ibid., §376.

(29) Ibid., §503,

كان اللاتينيون يشتقون الاسم religio إما من religare، أي ربط، وإما من religere أي قرأ بعناية واستعرض في *De uno* و*De constantia*، تبنى فيكو الفرضية الأولى، وفي=

الدين بهذا المعنى، ومع كل الممارسات الناجمة عنه، ليس فقط أصل عملية أنسنة الأمم، بل هو يدعم هذه العملية على امتداد تحقيقها. وإذا ما ضعف الدين أو اختفى، انقطعت عملية الأنسنة بأكملها وعادت الأمم لتقع مجدّداً في العدم الذي كانت قد خرجت منه. تفسّر هذه القناعة المطلقة والقائلة إن الدين هو أساس الإنسانية، الإلحاح الذي يتّسم به النقد الموجه من قبل فيكو إلى من يسميهم "أمراء القانون الطبيعي"، وهو غروتيوس، بوفندورف وسلدن، الذين يقيمون وجود المجتمع على عقد أصلي، وأكثر منهم بايل الذي يؤكّد وجود مجتمعات تجهل الدين.

ما قد يدعو إلى الدهشة هو أن كل هذه العملية البرهانية تستند إلى ديانات وثنية توصف باستمرار على أنها "زائفة". لكنها ليست زائفة كديانات بل هي كذلك فقط بمضمونها. المسيحية هي الدين "الحق" لأن مضمونه العقائدي حق، لكن الديانات الوثنية في العصور اليونانية والرومانية القديمة والتي لا يتردد فيكو في ضمّها إلى دين المصريين وحتى اليابانيين أو هنود أميركا، هي التي تشكل أساس إنسانية الأمم بمجرّد أنها ديانات. المسيحية التي جاءت متأخرة لم تعطِ سوى الحقيقة التي تحتويها من دون أن تتمكّن من شرحها. هذا ما يفسّر السرعة وحتى اللامبالاة التي يذكر بها ظهور الدين المسيحي، في الكتاب الخامس من "**العلم الجديد**"، حينما بدأت الأمم المسيحية تستأنف عودتها بعد نهاية الإمبراطورية الرومانية. يكتفي فيكو حينذاك بالقول إن الدين الحقيقي صار

= *Science nouvelle* فضل الثانية. ويظل أصل الكلمة حتى الآن غير محسوم.

مكان الدين الزائف ليؤدي الدور نفسه وليتبدّى عبر مؤسسات تكرّر فقط المؤسسات الوثنية. ممّا لا شك فيه أن هذه المصالحة بين مفهوم الدين في العصور القديمة، كما ورد مثلاً لدى شيشرون في *De natura deorum*، وبين التقاليد اليهودية المسيحية، هي مدعاة للنقاش، لكن يجب ألا ننسى أنه إذا كان القديس أغسطينوس يهزأ من العشرة آلاف إله وثني الذين أحصاهم فارون (Varron)، إلا أنه يعلن أيضاً أن "الواقع نفسه، المدعو حالياً الدين المسيحي، كان موجوداً حتى عند القدماء ولم يكن غائباً عن الجنس البشري إلى أن تجسّد المسيح وصار الدين الحقّ، الموجود أصلاً، يسمى بالدين المسيحي"[30].

تتخيّل البهائم الكبرى، إذاً، قوة غاضبة تظهر عليها عبر إشارات (كلمة numen أي قوة الآلهة الفاعلة، تأتي من فعل nuere، أي أشار برأسه) من أجل أن تحرّم عليها التيه بأشكاله جميعها. هي "مذعورة" متسمّرة أرضاً، وفي الوقت نفسه يستفيق الحياء، أو بالأحرى يستيقظ الحياء لديها. تحت ناظري جوبيتر، "تلوّنت وجوه هؤلاء الرجال الضائعين بحمرة الخجل". ما عادوا يجرؤون على النكاح المتنقل في العراء، وسحبوا الأنثى التي كانت إلى جانبهم في تلك اللحظة إلى أعماق الكهوف لينكحوها بعيداً عن ناظري الآلهة[31]. ابتداء من هذه اللحظة التدشينية ولدت "ثلاث عادات إنسانية أبدية وعالمية"

---

(30) Saint Augustin, *Retractationum*, I, 12, 3, éd. par P. Knöll et Vienne-Leipzig ([s. l.] : [s. n.], 1902), p. 58. Cité par M. Olender, *Les langues du paradis* (Paris: Hautes Etudes/ Gallimard/ Le Seuil: 1995), p. 175.

(31) *SN* 44, op. cit. §504.

تحتفظ بها "كل الأمم، الهمجية منها كما المتحضرة، علماً أن كلاً من هذه الأمم قد تأسّس بشكل منفصل بسبب المسافات الهائلة في الزمان والمكان التي تفصلها: جميعها تدين بدين ما وجميعها تعقد زيجات رسمية وجميعها تدفن موتاها"[32].

يرتدي الدين في البداية شكل العرافة. يتفحّص البشر الأوائل السماء ليسألوا الآلهة ويعرفوا مشيئتها عبر النذر، وفي سبيل رؤية تحليق الطيور، أقاموا في الغابات الكثيفة "فسحات" خالية من الشجر هي أيضاً أول الأماكن الإنسانية حقاً والتي مارسوا في ما بعد فيها الزراعات. بيد أن هدفها الأول كان دينياً، ما يدلّ بالنسبة إلى فيكو على أن المؤسسات الاجتماعية لا يمكن أن يكون لها أصل نفعي فحسب.

كذلك الأمر بالنسبة إلى الزواج. مع التخلّي عن التيه الجنسي، مارس البشر على شهواتهم المقدرة على الجهد التي منحهم إياها إله الكتاب المقدّس، إلا أنهم تركوها تضعف، وجاء جوبيتر، الذي تختبئ خلفه صورة العناية الإلهية، ليعطيهم فرصة اختبارها مجدداً. الجهد الذي هو سمة حرية الفكر[33]، يسمح للإنسان بأن يسيطر على غرائزه وأن يرسم حدوداً له ويعطي شكلاً لما ليس له شكل والذي قد عاش فيه حتى الآن. ستكون له من الآن فصاعداً امرأة "مؤكدة" أي محدّدة يرتبط بها رسمياً، بواسطة احتفال ديني. سينجب أولاداً "مؤكّدين" يؤمنون له ذرية ويقيناً بأن اسمه لن يزول بعد وفاته وأن

---

(32) Ibid., §333.

(33) Ibid., §688.

منه ستولد سلالة، في حين أن البهيمة الكبيرة التي تعيش اللحظة تسقط عند وفاتها في العدم. كان جوبيتر الأب الأول، وصار الرجل بدوره أباً لأسرة ورب أسرة. ليست الأبوة رباطاً بيولوجياً بل علاقة دينية تتألف من قوة وسلطة، والأبوة الإنسانية ليست سوى استعارة من الأبوة الإلهية.

ثبت هؤلاء الرجال الأوائل في مكان معين، وأسماهم فيكو "مؤسسو الأمم" فدفنوا موتاهم، في حين أن البهائم الكبيرة كانت تترك موتاها يتحلّلون على الأرض فتأكلهم الحيوانات. يعتبر فيكو أن هذه الممارسة هي أولى المظاهر الإنسانية الخاصة، ولا يناقضه في هذا علماء الأنثروبولوجيا الحديثون، حتى إنه يشتق كلمة (homo) من فعل (humare) أي دفن. إن معناه ديني محض بما أنه يفترض إحساساً مسبقاً بأبدية الروح، لكنه يعبّر أيضاً عن تجذّر العائلة وعن "جذور" في أرض محدّدة، هي أرض انتزعت من الغابة وزرعت وسكنها الأسلاف ودُفنوا فيها. هي تعني بذلك الامتلاك، والسيطرة على أرض كانت حتى ذلك الحين مشاعاً. إن أصل العائلة والملكية، وكذلك الدولة، كما سنرى، ليس اقتصادياً في البدء، بل دينياً وبالتالي ما ورائياً. يشكل الدين والعائلة ودفن الموتى أكثر من مجرّد عادات، هي "مبادئ الإنسانية الثلاثة الأولى"[34]. بدأت الإنسانية معها و"يجب الحفاظ عليها بتقوى كبيرة، حتى لا يتوحش العالم ولا يعود مرة أخرى إلى الغابات"[35].

(34) Ibid., §176.

(35) Ibid., §333.

إن كل شيء معطى منذ البداية، بطريقة ما. ستنمو إنسانية الأمم، انطلاقاً من هذه المبادئ الثلاثة، بحسب إيقاع ثلاثي يرافق "التاريخ المثالي الأبدي" لكل الأمم وينقسم إلى ثلاثة عصور متتالية يسمّيها فيكو، مستعيداً تصنيفاً مصرياً، "عصر الآلهة" و"عصر الأبطال" و"عصر البشر". من الواضح أن فيكو يهتم أساساً بأول عصرين ويكرّس لهما كتابه الثاني في "**العلم الجديد**" والذي يسمّيه "في الحكمة الشعرية"، وهو يحتل تقريباً نصف الكتاب. يستحق هذا العنوان تفسيراً، فهو مرتبط بما كان يعتبره فيكو بمثابة اكتشافه الأكبر، أي "الطبيعة الشعرية" لـ "مؤسسي الإنسانية". "أول شعوب في العالم كانوا شعراء بنتيجة ضرورة فرضتها الطبيعة [...] هذا الاكتشاف، الذي يشكل المفتاح المتحكّم في هذا "العلم"، قد كلّفنا بحثاً عنيداً دام على امتداد كل حياتنا الأدبية تقريباً، لأنّه، بطبيعتنا المتحضّرة، استحال علينا تماماً أن نتخيّل كما شقّ علينا أن نفهم الطبيعة الشعرية عند هؤلاء البشر الأوائل"[36]. لأنّ فيكو نجح في فهم هذه "الطبيعة الشعرية"، أضيئت هذه العصور المظلمة التي شكلت بدايات الإنسانية والتي لا نملك حولها أي شهادة تاريخية بكل معنى الكلمة، وهو أمر يسبّب أسفاً شديداً لدى فقهاء اللغة. كل شيء يتغيّر حين نفهم أن الحكايات الخرافية والخرافات كتلك التي تزخر بها الميثولوجيا اليونانية، ليست روايات غير مفهومة وعارية من المعنى بل على العكس، حينما تفسَّر بشكل علمي بفضل "**العلم الجديد**"، تجعلنا نتعرف بدقّة كبيرة على حياة البشر الأوائل والظهور التدريجي لما يسميه فيكو "الأمور الإنسانية".

(36) Ibid., §34.

هذه الخرافات في الحقيقة، هي إبداعات شعرية، فالشعر لا يعني نوعاً أدبياً خاصاً بل طريقة التعبير الوحيدة التي كانت تقدر عليها هذه الكائنات التي لم تكن مكوّنة سوى من الأحاسيس والخيالات العنيفة. هنا، يستند فيكو إلى المبدأ الماورائي والمعرفي الذي يؤسّس علمه والذي يعرضه في فقرة شهيرة يستحيل علينا ألا نذكرها. في هذا النص، يدهش فيكو لرؤية "كيف أن كلّ الفلاسفة قد كرّسوا جهودهم الأكثر جدية من أجل التوصل إلى معرفة العالم الطبيعي الذي يعلم به الله وحده لأنه صانعه، وكيف أنهم أهملوا التأمل بعالم الأمم أو بالعالم المدني، ومنه البشر لأن البشر هم الذين صنعوه وباستطاعتهم أن يكتسبوا العلم به"[37]. وهكذا، "في ليل الظلام الكثيف هذا الذي يغطي العصور القديمة الأولى والبعيدة عنّا أشد البعد، يظهر النور الأبدي الذي لا ينطفئ أبداً، نور هذه الحقيقة التي لايمكن بأي شكل من الأشكال الشك بها: هذا العالم المدني قد صنعه البشر بالتأكيد، وبإمكاننا بالتالي، لأن هذا من واجبنا، أن نقع على مبادئه في داخل التغييرات الموجودة في فكرنا الإنساني"[38].

"تغييرات الفكر الإنساني" هذه هي مختلف القدرات التي يقارب فيها الإنسان العالم، من حسّ وخيال وذاكرة وفهم. تنمو هذه القدرات، بنظر فيكو، تدريجياً وبشكل متتالٍ عند الفرد ولدى الجنس في آنٍ واحد (بهذا المعنى، وكما لوحظ تكراراً، يخضع نمو الفرد ونمو الجنس لقانون النمو نفسه عند فيكو). عند الأطفال، يسيطر الحس

(37) Ibid., §331

(38) Ibid., §331

والشعور والخيال ولا يأتي الفهم والعقل إلا في مرحلة لاحقة.

الأطفال شعراء بطبيعتهم ويمكنوننا من فهم ما يسميه فيكو "عمل الشعر": "العمل الأكثر سمواً في الشعر هو أنه يعطي الشعور والشغف إلى الأشياء المحرومة من الإحساس. وهذه خاصية الأطفال الذين يحملون بين أيديهم الأشياء الجامدة فيحدثوها وهم يلعبون بها كما لو أنها أناس أحياء"[39]. عمل الشعر عند هؤلاء البشر الأوائل سيعمّر العالم الطبيعي بمواد حية هي الآلهة المصنوعة على صورة الإنسان ولكنها أكثر تفوّقاً عليه بكثير. الميثولوجيا اليونانية، إذا ما فُسّرت بالشكل الصحيح، هي لغة شعرية شكّل بواسطتها "مؤسّسو الأمم" تجربتهم في العالم وأسندوا إليها معنى ونظموها حتى تنجو من فيض الأحاسيس غير المنقطع حتى قبل أن يمتلكوا الفكر المجرّد، فأعطوا أنفسهم الوسائل الضرورية من أجل التواصل في ما بينهم، في حين أنهم لم يمتلكوا بعد اللغة المنطوقة. "خلقوا" بهذه الطريقة عالمهم الإنساني، ولا يفوت فيكو أن يشدّد على أن "الشعر" (poésie) من الناحية التأثيلية poesis يردنا إلى فكرة العمل والصناعة والخلق.

كانت آلهة وأبطال الميثولوجيا ما يسميه فيكو "شخصيات شعرية" أو أيضاً "عناصر عالمية خارقة" أي من صنع الخيال. كان البشر الأوائل "عاجزين عن صنع أجناس مفهومة من الأشياء" فـ "اضطروا بشكل طبيعي إلى تخيّل شخصيات شعرية، هي أجناس أو

(39) Ibid., §186.

عناصر عالمية خارقة ليحيلوا إليها كل المظاهر الخاصة في الأشياء التي تشبه جنسهم كما لو أنها نماذج مؤكّدة أو رسوم مثالية"[40]. كانت الآلهة صوراً مادية وجسدية خاصة يرد هؤلاء البشر إليها كل ما يرونه ويتخيلونه وحتى يقومون به. هكذا كان جوبيتر "شخصية إلهية وعنصراً عالمياً خارقاً تردّ إليه الأمم الوثنية جميعها كل ما هو خاص بالنذر"[41]. أما المصريون، فكانوا "يردون كل الاكتشافات المفيدة أو الضرورية إلى الجنس البشري [...] إلى جنس "الحكيم المدني" الذي تخيّلوه تحت قسمات هيرميس تريسميجيست لأنهم لم يجيدوا تجريد جنس "الحكيم المدني" المفهوم"[42]. عنت جونون (Junon) كل ما يمت بصلة إلى الزواج والأسرة وكان هرقل (Hercule) البطل هو "الشخصية الشعرية" التي تمثل الصراع ضد الغابة البدائية الكبرى بوحوشها، وأيضاً صراع الإنسان ضد طبيعته الداخلية بما تشمله من حيوانية. ما يسمّيه فيكو "الحكمة الشعرية" هي حكمة البشر الأوائل الذين أسكنوا عالمهم بالآلهة والذين يسمّيهم "الشعراء اللاهوتيين" لأنهم "قادرون على فهم لغة الآلهة المحكية"[43].

انتقلت الميثولوجيا اليونانية عبر التقليد والأدب، أولاً بواسطة هوميروس الذي كرّس له فيكو كتابه الثالث في "**العلم الجديد**" وعنوانه "في اكتشاف هوميروس الحقيقي". واعتبر فيكو

---

(40) Ibid., §209.

(41) Ibid., §381.

(42) Ibid., §209.

(43) Ibid., §381.

الميثولوجيا اليونانية بمثابة التعبير "الشعري" عن الحياة الأصلية لجميع الأمم وليس فقط للأمة اليونانية، وهي تمكّننا من معرفة أول عصرين من عصور الإنسانية، عصر الآلهة وعصر الأبطال، لكن، إلى جانبها وفي علاقة وثيقة معها، ثمة مصدر آخر للفهم، في ما يتعلّق بعصر الأبطال على الأقل، وهو التاريخ الروماني. فتاريخ الأمة الرومانية التي ولدت بعد الأمة اليونانية يتسم في الحقيقة بخاصية معينة وهي أنّه قد رُوِيَ بعبارات سياسية وقانونية منذ بداياته علماً أنه بقي ميثولوجياً، إلا أن هذه الميثولوجيا تحمل وجهاً إيجابياً وهو التعبير عن ولادة وتطوّر المؤسسات التي "تنبئ" عن حياة الأمم الاجتماعية مستخدمة معجماً ليس هو معجم "الشخصيات الشعرية" لدى الآلهة والأبطال. "التاريخ اليوناني القديم هو ميثولوجيا مستمرّة للتاريخ البطولي لدى اليونان"[44]. يلقي تاريخ اليونان "الخرافي" عليها الضوء فتضيئه بدورها.

هكذا، في الكتاب الثاني الذي يعالج "الحكمة الشعرية"، نرى عرضاً مطولاً للأوقات الأولى التي تؤسّس آلية الأنسنة التي اتبعتها الأمم. يتمّ هذا العرض بحسب ترتيب تتابعي وتزامني، أي أنه يتبع ظهور وتطوّر مختلف نواحي الحياة الاجتماعية مع الزمن، كما يوضح ما يربطها الواحدة بالأخرى وما لديها من أمور مشتركة بقدر ما أنها تعابير ضرورية، في لحظة ما من تاريخ الأمم، عن الحالة الذهنية والعاطفية والفكرية للرجال الذين يكوّنون هذه الأمم وعن مرحلة تطور "التغييرات في الفكر الإنساني" الذي وجدوا فيه. إنه

---

(44) Ibid., §160.

هذا الرابط وهذه المشاركة اللّتان تحدّدان ما يسمّيه فيكو "الحس المشترك" وقد عرفه بوصفه "حكم من دون تفكير، تشعر به بشكل مشترك فئة بأسرها وشعب بأسره وأمة بأسرها أو جنس بشري بأسره"(45). يستعرض بالتالي، وبحسب ترتيب الأهمية الفلسفية، "الماورائية الشعرية" (عملية خلق البشر للآلهة)، و"المنطق الشعري" (ولادة الفكر والإشارات واللغة)، و"الأخلاق الشعرية" (الزيجات الدينية)، و"الاقتصاد الشعري" (تنظيم الأسرة وظهور الملكية)، و"السياسة الشعرية" (تأسيس المدن) وأيضاً التاريخ والفيزياء والكسموغرافيا وعلم الفلك والجغرافيا، "الشعرية" جميعها. يظهر هذه التعداد الطويل الوحدة الموسوعية التي يفترضها فيكو بين كل هذه المجالات التي هي ليست في الأصل سوى مختلف الزوايا التي ينظر فيها البشر الأوائل إلى العالم الذي يخلقونه بطريقة شعرية.

العصر الأول هو عصر الآلهة، ما يعني أن الأفراد الخارجين لتوّهم من الحالة شبه الحيوانية ينتظمون ضمن أسرٍ خاضعة إلى سلطة الأب الذي يمثّل جوبيتر. إنها الآلهة إذاً التي تأمر، وفي **القانون العالمي**، يتحدّث فيكو عن "ثيوقراطية". هي أسر معزولة ذات حياة تنتظم بحسب الشعائر الدينية التي يمارسها الأب والتي ترتدي صرامة وقسوة فظيعتين. يشدّد فيكو على خشونة هذه الكائنات التي يطلق عليها اسماً جنسياً وهو الـ "بوليفيموس" نسبة إلى العملاق الهوميري. عصر الآلهة، العصر الديني بامتياز،

(45) Ibid., §142

هو عصر "الهمجية". هذه الهمجية التي يسميها فيكو "همجية الحواس" هي همجية رجال ليسوا سوى جسد وحساسية وخيال (لم تكن البهائم الكبرى همجية كما أن الحيوانات ليست همجية، وحدهم البشر يستطيعون أن يكونوا كذلك). ليست الهمجية بالتالي في نظر فيكو، النقيض المطلق للحضارة ولما يسميه الإنسانية، هي لحظة من لحظات تشكليها، وحتى اللحظة الأهم لأنها تقيم مع العنف الضروري أسس النمو الإنساني. البوليفيموس يتسمون بالقسوة لكنهم "أتقياء وأعفّاء وأقوياء"، يتعلّمون كيف يسيطرون على أهوائهم وكيف يضبطون رغباتهم ويطيعون سلطة الأب، ما يحضّرهم لطاعة القانون في ما بعد. كما تساعدهم الممارسات الدينية التي يحترمونها بشكل أعمى على التأنسن، ليس فقط من الجانب الأخلاقي ولكن أيضاً من الناحية الجسدية، حيث إن المياه المطهِّرة تغسل أجسادهم العملاقة فترجع إلى قامتها الإنسانية الطبيعية والتي كان اليهود قد احتفظوا بها على الدوام لأنهم لم يفقدوا يوماً دين الإله الحق. وهكذا، يعتبر فيكو أن الحضارة تبدأ مع الماء وليس مع النار، كما يقول التقليد البروميثي.

تعيش الأسر في "حالة الطبيعة"، فحالة "اللاقانون" لدى البهائم الكبرى لا يمكن اعتبارها "طبيعية"، بل هي انحراف كبير بالنسبة إلى مفهوم حالة الطبيعة التي نجدها في نظرية القانون الطبيعي المستمرّة حتى روسو. بما أن الإنسان حيوان اجتماعي، يعتبر فيكو كما أرسطو أن الأسرة هي حالته الطبيعية الأولى. تقوم الأسر مع الأب والمرأة "المؤكّدة" والأولاد "المؤكّدين" في أماكن مستصلحة حيث يدفن الموتى وتمارس الزراعة من أجل الاستجابة

لضرورات وحيثيات الحياة المادية التي لا ينكر فيكو أهميتها لكنه يرفض اعتبارها أصل المجتمعات الإنسانية[46]. تتحوّل هذه الحقول المحدّدة والمحمية إلى "ممتلكات" يمارس عليها الآباء سلطتهم. وحين تكبر الأسر، تشكل ما يسميه اللاتينيون gentes أي قبائل أو عشائر يفترض بها أن تكون متحدّرة من سلف واحد. وهكذا، يظهر شكل أول من القانون هو "القانون الطبيعي للقبائل القديمة"، علماً أن رؤساء القبائل يعتبرون أنفسهم كأبناء آلهة، أي "أبطالاً"، أنصاف آلهة وأنصاف بشر، ترجع أصولهم إلى الإثني عشر إلهاً أساسياً في مجمع الآلهة اليوناني. تكون هذه الشريعة، في غياب القوانين، هي شريعة القوة، وهي شريعة بقدر ما أن الآلهة يُفترض بها أن تسمح بانتصار الأقوى وأن تكرّس هذا الانتصار، كما ستجري الأمور في ما بعد في مجال المبارزة.

في عصر الآلهة كما في عصر الأبطال الذين يصعب التمييز بينهما حول هذه النقطة، تطوّرت اللغة شيئاً فشيئاً. كانت صامتة في البداية وتعبر عن نفسها من طريق "الحركات أو الأشياء التي لها علاقات طبيعية مع الأفكار" والتي يسميها فيكو باسم عمومي هو "هيروغليف" أو إشارات مقدّسة، ثم من طريق الشعارات المرسومة في العصور البطولية. وفي نهاية المطاف جاءت اللغة المنطوقة التي تعبر عن نفسها بواسطة الرموز والاستعارات وهي لغة شعرية بالكامل فالنثر لم يظهر إلا في عصر البشر، أي عصر "العقل المتطور بالكامل".

---

(46) يعتبر فيكو أن الزراعة سبقت تربية المواشي والحياة الرعوية، بما أن توقف التيه هو بداية الحياة الإنسانية بكل معنى الكلمة.

إنه لفي عصر الأبطال وقع ما يمكن تسميته بحادثة، علماً أنها أقرب إلى ظاهرة اجتماعية واقتصادية، ستكون حاسمة بالنسبة إلى ما سيلي من تاريخ الأمم. وهذه الحادثة هي استيعاب عنصر خارجي في داخل القبائل ممثل بمن يسميهم فيكو famoli. في الحقيقة، يعتبر فيكو أن كل البهائم الكبرى التي كانت تائهة في الغابة الكبيرة لم تلمسها صاعقة العناية الإلهية. فمن لمستهم أصبحوا "مؤسّسي أمم" في حين استمر الباقون في حالة الهذيان واللاقانون، أي في حالة النساء والأشياء المشتركة والمعيبة. وفي حالة كهذه، يكون الأضعف جسدياً تحت رحمة الأقوى والأعنف. ومن أجل أن ينقذوا أنفسهم، يلتجئون إلى أراضي أرباب العائلات الذين يؤمّنون لهم الحماية شرط أن يكونوا في خدمتهم، فيصبحوا بالتالي من الـ (famoli) وهي كلمة تعني "الخدم" أكثر مما تعني "العبيد" وهي قريبة من كلمة familia. سيشكل هؤلاء جزءاً من العائلة بالمعنى الموسّع للكلمة من دون أن يعتبروا بشراً حقيقيين. لن يشاركوا في أي من الاحتفالات الدينية المخصّصة لأرباب العائلات الذين يعتبرون أنفسهم أبطالاً من أصل إلهي، ولأولادهم. وبما أن هؤلاء الخدم لا يمكنهم أن يرتبطوا بواسطة شعائر الزواج الرسمية، يستمرّون في العيش، في عيون الأبطال، كما لو أنهم بهائم كبرى، أي في حالة الاختلاط الحيوانية.

هذه اللامساواة غير القابلة للقياس بما أنها تفصّل بشراً عن لا بشر، تؤدّي بالضرورة لدى الخاضعين لها إلى استياء وكراهية. وسيطالبون، ليس بعد بالمساواة مع الأبطال، ولكن على الأقل بالاعتراف بطبيعتهم الإنسانية مع حقوق دينية تمكّنهم من الوصول إلى الأعراس المكرّسة وحقوق اقتصادية تمكّنهم من التمتّع

بشكل من أشكال الملكية على الحقول التي يزرعونها لحساب "الآباء". عامل المطالبة والمواجهة وحتى الانفصال الكامن هذا والذي يمكن أن يرتدي أشكالاً عنيفة، سيكون محرّك نمو الأمم وتاريخها السياسي. ولا يكتفي فيكو بالملاحظة أن المجتمعات تتغيّر وتنتقل من نمط تنظيمي إلى آخر بل يدّعي تمييز قانون هذا التغيير في ازدواجية المصالح التي تقوم انطلاقاً من لحظة معيّنة بين الطرفين اللذين يكوّنان هذه الأنْوية الاجتماعية الأولى أي الأسر. سيؤدّي التناقض بين الخدم ورؤساء القبائل، كما سنرى، إلى ولادة أولى التنظيمات السياسية بالمعنى الحقيقي للكلمة وهي المدن ذات التشكيلة الأرستقراطية، وسيستمرّ هذا التناقض في داخل هذه المدن مع الصراع بين الأرستقراط والسوقة لينحلّ في الدول الشعبية أو الديمقراطية، علماً أن هذا الحل لن يتخذ شكلاً مستقراً أو نهائياً إلا في الدول الملَكية.

هذا المفهوم الذي يمكن أن نصفه بـ "الجدلي" والخاص بحركة التاريخ يسمح لنا بأن نفهم كيف أن فيكو يوفّق بين رؤية "نخبوية" ورؤية "مساواتية" لنمو الإنسانية. يعتبر فيكو تاريخ الأمم هو تاريخ "أرستقراطية طبيعية حقيقية"[47]، مع أخذ كلمة أرستقراطية بمعناها الأفلاطوني أي حكم الأفضل. إنهم دائماً الأفضل من يحكمون، لكن الأفضل ليسوا دائماً هم نفسهم. إنهم على التوالي العمالقة الأتقياء "المرعوبين" من صواعق جوبيتر، هم المؤسسون "السيكلوبيون" للأسر ونبلاء المدن الأرستقراطية والسوقة الذين

(47) *SN*44, §1097.

نافسوا الأرستقراط على الفضيلة من أجل أن يستحقوا التحوّل إلى مواطنين أي إلى رجال بكل معنى الكلمة. وهكذا تتحقّق المساواة المعنوية القانونية في آخر ما يجب أن لا نخشى من تسميته "تقدّم" عام، بالمعنى الذي سترتديه هذه الكلمة عند نهاية القرن الثامن عشر، وهو تقدّم يظهر في كل المجالات التي ميزتها "موسوعة" "الحكمة الشعرية" والتي تبلغ أوجها مع "عصر البشر".

يتحقّق هذا التقدم أولاً على المستوى السياسي والقانوني. يتّحد "الآباء"، رؤساء القبائل، لتشكيل "نظام" حتى يدافعوا عن أنفسهم ضد الخدم المتمرّدين، ويولّدوا بالتالي المدن الأولى ذات التركيبة الأرستقراطية بالكامل. يسعى الأرستقراط بتعصب إلى المحافظة على امتيازاتهم الدينية التي تشكل أساس قوتهم السياسية والاقتصادية. يبدون مقاومة صلبة وطويلة، لكنها كما يقول فيكو ضرورية حتى يتحضّر السوقة من أجل أن يتحمّلوا مسؤولياتهم في الجمهوريات "الشعبية " التي تتأسّس في نهاية المطاف والتي تسود فيها المساواة من حيث "الطبيعة الإنسانية"، أي المساواة بالحقوق بين كل المواطنين مع حلول "القانون الطبيعي للدول الصغرى" التي جاءت محل الدول الكبرى. إلا أن الديمقراطية التي تمثّل بمعنى من المعاني خلاصة آلية الإنسانية، هي نظام هش يفترض فضيلة عامّة لا تقدر عليها الشعوب. وهكذا، تكون الديمقراطية مهدّدة من جانب الأحزاب والحروب الأهلية والفوضى التي تقود إلى التسلّط. أحد الحلول التي تقدّمها العناية الإلهية إلى البشر هي قيام الملكية من نمط تلك التي أقامها أوغسطس في روما مع أمير يحتفظ لنفسه بالقرار السياسي ويؤمّن المساواة في الحقوق بين

كل المواطنين كما يؤمّن إدارة القضاء بحسب مبدأ "العدل" وليس بحسب مبدأ "القانون الصارم".

يتزامن هذا التقدم السياسي والقانوني مع تقدم العقل عند الإنسان. إن عصر ما يسميه فيكو "العقل الكامل النمو" هو العصر الذي يمتلك فيه الإنسان كامل قدراته الفكرية، حيث الفكر المفهومي يحلّ محل الفكر الشعري. يتفق هذا العصر مع حلول الفلسفة التي يجعلها فيكو تتطابق مع عصر الديمقراطية في أثينا، ويعتبر فيكو أن سولون (Solon)، رئيس حزب السوقة الأثينية، هو من نطق بعبارة "اعرف نفسك" (nosce te ipsum) الشهيرة حينما توجّه إلى السوقة ليحدوها إلى معرفة حقوقها في مقابل حقوق النبلاء، ثم في ما بعد مع سقراط "أراد العلماء أن يروا في هذه العبارة تحذيراً مهماً على المستويين الأخلاقي والماورائي"[48]. خلفت الحكمة الفلسفية، أو "الحكمة المبهمة" (sapienza riposta)، الحكمة الشعرية التي حملها مؤسّسو الأمم وهي بحسب التعبير الهيغلي التجاوز المحافظ (aufhebung). تنتج الفلسفة والعلم والتقنيات والفنون عن تفتح العقل هذا والذي كانت أثينا ألمع مثال عنه، وبإمكان فيكو أن يختصر ببضع كلمات ما نسميه اليوم تاريخ الحضارة حين يقول: "هذا هو الترتيب الذي تبعته الأمور الإنسانية: في البداية كانت الغابات، ثم الأكواخ ثم القرى وبعدها المدن وأخيراً الأكاديميات"[49].

---

(48) Ibid., §414, 416.

(49) Ibid., §239,

يتحدث فيكو قليلاً في **العلم الجديد** عن تقدم العلوم والتقنيات والفنون. للاطلاع على فكره في هذا المجال، يجب العودة على وجه الخصوص إلى أول كتاب منشور له *La*=

من الجائز أحياناً ألا يكون التجاوز محافظاً، وهنا سيبتعد فيكو عما نسميه تفاؤل عصر الأنوار، وهو تفاؤل يتسم بنسبية أكبر بكثير ممّا يُظن. إن المسيرة التي تتبعها الأمم على امتداد العصور الثلاثة التي تقودها من "الغابات" إلى "الأكاديميات" هي مسيرة تدريجية، لكن خلافاً للنظريات التي ستتشكل انطلاقاً من تورغو (Turgot) وكوندورسيه، فإنه لا يفترض بهذا الطابع التدريجي أن يستمر إلى ما لانهاية. فهو قد ينقطع أو بالأحرى وجب عليه أن ينقطع.

لا يسع قارئ **العلم الجديد** أن تعتريه الدهشة بما أن فيكو يعرّف "التاريخ المثالي الأبدي" بوصفه التاريخ "الذي يتبع مع الزمن تواريخ كلّ الأمم منذ ولادتها وتقدّمها ونضوجها وصولاً إلى نهايتها"[50]. ويستعيد هنا الاستعارة البيولوجية القديمة التي تقول إنّ المدن والممالك والإمبراطوريات وكل المجموعات السياسية تتبع المراحل ذاتها التي تتبعها الكائنات الحية، من ولادتها إلى موتها. لا تستطيع الأمم أن تحافظ على مستوى مايسمّيه الذروة acmè وتدخل في آلية انحطاط ستؤدي إلى انحلالها وإلى نهايتها. وفي فقرة من "**خاتمة العمل**" (*Conclusion de l'oeuvre*) يذكر

= (1709) *méthode des études de notre temps* حيث نرى أن الابتكارات، بالنسبة إليه، هي من فعل العبقرية (ingenium) هذه المقدرة التوليفية التي تسمح بالخلق والابتكار والتي تتسم بها العقول الشابة. وهو يقابل ما بين خصوبة العبقرية وعقم الفكر التحليلي الذي يفضله الحديثون، حتى إنه يعتبر أن الاختراعات التقنية الكبرى تسبق وصول عصور العقل "الكامل النمو". انظر: Giambattista Vico: *La Vie de Giambattista Vico,* écrite par lui-même ([s. l.] :[s. n.], [s. d.]), et *Lettres: La méthode des études de notre temps*, trad. fr. par A. Pons (Paris: Grasset, 1981).

(50) *SN*44, §245, 349, 1096.

بقوة هائلة مايسمّيه حالة "المرض النهائي الذي تقع فيه الأمم" قائلاً: "هذه الشعوب قد اعتادت، كما البهائم، على عدم التفكير بشيء سوى بالحاجات الخاصة لكل واحد منها [...]. وهكذا، وسط الزحام الأكبر واحتشاد الأجساد، يعيشون كما البهائم الخائفة في وحدة عميقة من المشاعر والإرادات، حتى ليصعب الوقوع على اثنين منهما متفقّين بما أن كل واحد يتبع متعته الخاصة أو نزوته". ويتحدث عن "تحذلقات دنيئة لدى العقول الماكرة التي جعلت منهم همجية التفكير بهائم أكثر قسوة ممّا كانت عليه قسوة همجية الحواس الأولى"[51].

إن مفهوم "همجية التفكير" استفزازي في صياغته نفسها. لقد رأينا أن الحضارة تُعرَّف عموماً كنقيض لضدّها أي الهمجية، في حين نرى هنا أن الحالة التي يبدو أن الإنسانية قد أنجزت فيها ذاتها بالكامل، مع انتصار العقل والفكر التفكيري، هي ذاتها حالة حاملة للهمجية، وهي همجية أسوأ من الهمجية البدائية، تلك المتّصلة بالإحساس والتي تميّز البشر الأوائل المقتصرين على الجسد والحس والخيال. كانت هذه "الهمجية الأولى" كريمة وكان لعنفها وظيفة هي السماح للبشر بتنمية طبيعتهم "السياسية" عبر إجبارهم على طاعة الآلهة وإقامة المؤسسات حيث ستنمو في داخلها إنسانيتهم. يقرّب العنف الهمجي بين بشر كانوا متباعدين ويخلق الرابط الاجتماعي بينهم ويعزّزه.

(51) Ibid., §1106.

أما همجية التفكير، فهي تنصب الواحد ضدّ الآخر البشر الساعين حصراً خلف مصلحتهم الفردية، وهي تعزلهم على وجه الخصوص، وكما يقول فيكو بشكل رائع: "وسط الزحام الأكبر واحتشاد الأجساد، يعيشون في وحدة عميقة من المشاعر والإرادات". تفرض مفاهيم الفرد والمصلحة الفردية نفسها على حساب "الحسّ المشترك" الذي يجمع في المجالات الأشدّ تنوعاً كل البشر في كل لحظة من تاريخ كل الأمم. وتصير غريزة البقاء التي كانت جماعية في العصور الأولى، غريزة فردية وتهدّد بالتالي بقاء الجنس.

كيف يمكن للعقل المنتصر الذي يحمل آلية الحضارة إلى ذورتها أن يصير أداة موتها؟ هذا سؤال لن تطرحه فلسفة الأنوار على نفسها بما أنها تعتبر أن العقل المجرّد من العقبات التي كانت تمنع انتصاره، كالتطيّر الديني والتسلط السياسي، سيفتح الباب أمام تقدّم الجنس البشري من دون أي انتكاسة[52]. على العكس، بالنسبة إلى فيكو، إنّ الفلسفة التي تُعتبر المجال الفكري بامتياز، يمكن أن تحمل تهديدات ضد الحضارة بقدر ما تحمل وعوداً

---

(52) تستدعي كل هذه الأمور بعض التلاوين على المستوى التاريخي. تحت اسم "فلسفة الأنوار" (philosophie des lumières) الجنيسي، نضع بسهولة أفكاراً وأحاسيس لا تحمل كثيراً من القواسم المشتركة. فالإيمان بـ "التقدم" ليس إيماناً مشتركاً بين الجميع في القرن الثامن عشر، حتى إنّ بعضهم قد تحدث عن "تشاؤم تاريخي" لدى أهم الشخصيات الفرنسية في ذلك القرن، أمثال ديدرو (Diderot) ودالامبير (Alembert) ومونتسكيو (Montesquieu) وروسو (Rousseau). في القرن التاسع عشر فقط، مع هيغل (Hegel) وكونت (Comte) وماركس (Marx) وسبنسر (Spencer)، قامت بأشكال مختلفة فلسفة عقلانية للتاريخ محورها فكرة التقدم. إنّ فيكو يشك في هذه المسلّمات ذاتها التي تستند إليها هذه الأنظمة.

بها. وفي حين يتعيّن على الفلسفة أن تتوّج الجهد البطولي الذي قام به البشر على أنفسهم في العصور الأولى من أجل أن يخلقوا عالمهم الإنساني، عالم الأمم، فإنها بدافع من "المكر التفكيري" الذي تقدر عليه، قد تنسى رسالتها وهي استخدام العقل لتعزيز ما يسميه فيكو "حكمة السوقة لدى الأمم" فتدمّر الرابط الاجتماعي الذي شدّه "الحس المشترك" بدل أن توطّده. ليست الفلسفة بحدّ ذاتها هي المشكوك في أمرها. ليس فيكو عدواً للعقل والفلسفة فهو يميّز ويقابل بين الفلسفات التي يسميها "سياسات" ومنها فلسفة أفلاطون وهي أفضل مثال عليها، وبين فلسفات "الأديرة"، كما في العصور التشكيكية والأبيقورية والرواقية في العصور القديمة والتي لا تهتم سوى بالفرد المنطوي على نفسه وتعمل على تدمير المبادئ الكبرى التي أستند إليها منذ البداية وجود الأمم ذاته.

إذا ما تابعنا منطق "التاريخ المثالي الأبدي" الذي لا يرحم والذي يحكم مجرى تاريخ الأمم، نجد أن هذه الأخيرة محكوم عليها جميعها بالزوال. لكن، إذا كان هذا التاريخ أبدياً، يجب أن يكون قابلاً للتكرار إلى ما لا نهاية فتولد بالتالي أمم جديدة تتبع المجرى ذاته وتتكرر فيها آلية الأنسنة التي سبق وحلّلناها. هذا هو معنى الموضوع الشهير بقدر ما هو غير مفهوم، موضوع "تكرار (ricorso) الأمور الإنسانية في عودة الأمم" بحسب عنوان الكتاب الأخير في **العلم الجديد**.

في العام 1725، توقف فيكو أمام ذروة الأمم. وفي ما بين العامين 1730 و1744، أضاف كتاباً خامساً ذكرنا عنوانه للتو، حيث

يستعرض اكتشافاً حققه منذ فترة وجيزة، أو على الأقل لم يكن قد أعطاه حتى تاريخه قيمة مركزية. مفاد هذا الاكتشاف هو أن الأمم الجديدة التي تبنى على أنقاض الأمم القديمة تكرّر، إن لم يكن في المضمون الحدثي، إنّما على الأقل في شكل نموها المخطط الذي رسمه فيكو في "**علم الطبيعة** المشتركة لدى الأمم" والمرتكز أساساً على دراسة الأمة اليونانية والأمة الرومانية. ثمة مسار (corso) "مثالي" تتبعه جميع الأمم وتكرره جميعها، وهذا ما تعنيه بالتحديد كلمة ricorso ونشدّد على أنها لا تستعمل أبداً بصيغة الجمع في **العلم الجديد**. إن الحديث عن عقيدة "المسارات والمسارات المتكرّرة"، كما نرى تقليدياً في الدراسات حول فيكو، لا معنى له. فالمسارات المتكرّرة لا تعني عودة أبدية للمسار ذاته. روما لن تعود أبداً، إلا أن ما قد عاد ويعود وسيعود هو عصر الآلهة يتبعه عصر الأبطال ثم عصر البشر، وهذا مع إمكانية ظهور مضامين جديدة، ولو كانت على سبيل المثال ولادة المسيحية، من دون أن يصار إلى التشكيك في صحة المخطّط العام لـ "التاريخ المثالي الأبدي".

هكذا، فإن الكتاب الخامس في **العلم الجديد** بمثابة تحقّق تجريبي من صحّة هذا الطرح. يستند فيكو فيه إلى تاريخ الغرب والأمم الجديدة التي ظهرت بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية. هي أمم كثيرة ومختلفة، إلا أنه يتحدّث عنها كما لو أنها تشكل مجموعة وأمّة غربية مسيحية واحدة مكوّنة من أجزاءٍ لا تزال متفاوتة النمو. يلاحظ، قبل أي شيء آخر، تناظراً ملفتاً بين مؤسسات عصور الآلهة والأبطال لدى اليونان والرومان من ناحية وبين تلك التي نسميها القرون الوسطى، والتي أسماها هو بطريقة مميزة،

عصر "الهمجية العائدة"[53]. مجدداً، ينظم الدين الحياة بالكامل، مع فرق وحيد وهو أننا أمام الدين "الحق"، الدين المسيحي، إلا أن فيكو لا يشدّد على هذه النقطة وقد أتينا على السبب وهو أن الأساسي بالنسبة إليه هو وجود الدين. مجدداً، ينتظم رجال "أتقياء، أعفّاء وأقوياء" ضمن نظام اجتماعي يشبه نظام القبائل، فلا يكون القانون الإقطاعي سوى استعادة للقانون الروماني الذي كان ينظم العلاقات بين الأرستقراطية الرومانية و"مواليها". مجدداً، يصبح الشعر وسيلة التعبير العامة ويؤدّي دانتي (Danty) الدور ذاته الذي أدّاه هوميروس. يتوقف فيكو طويلاً عند هذا التناظر بين القرون الوسطى الغربية وما سنسميه في ما بعد وبطريقة مناسبة تماماً لفكرة فيكو، القرون الوسطى اليونانية، لينتقل بعدها بسرعة كبيرة إلى التاريخ اللاحق للأمم الأوروبية فيراه ينتقل من الأرستقراطية إلى الملكية، التي يعتبرها الحكم العقلاني والإنساني بامتياز. ينتهي الكتاب الخامس بـ "لوحة العالم الحديث" حيث تبدو "الإنسانية الكاملة منتشرة بين كل الأمم بما أن عدداً صغيراً من الملوك الكبار يحكمون عالم الشعوب"[54]. ويضيف قائلاً: "في كل مكان، تسطع

---

(53) لا تعني العودة إلى الهمجية عودة إلى عالم البهائم الكبرى "الخالي من القانون" والمتسم بالتيه الحيواني. "الهمجية العائدة" هي ما يسميه فيكو، كما رأينا، "حالة الطبيعة"، أي حالة الأسر المعزولة ثم القبائل، أي بكلمات أخرى عصر الآلهة وعصر الأبطال. تجدر الملاحظة أن فيكو، كما رجال النهضة ورجال العصر الكلاسيكي، يعتبر القرون الوسطى "همجية"، بيد أن هذه الصفة لا تحمل أي طابع سلبي لديه. كما أنه لايحتفل بجمال وفضائل هذه الأزمنة الهمجية كما سيفعل الرومنطيقيون بل يبين أنها قد كانت مراحل ضرورية في تطور الحضارة الغربية.

(54) *SN*44, §1089.

أوروبا المسيحية بقدر كبير من الإنسانية حتى إنّها تشهد وفرة كل الخيرات التي يمكن أن تقدّم السعادة إلى الحياة الإنسانية، سواء في سبيل الرفاه الجسدي أو في سبيل متع الفكر والروح، وهذا بفضل الدين المسيحي الذي يعلم حقائق سامية إلى درجة أنه يقبل من أجل خدمتها بأكثر الفلسفات علماً "[55].

عند هذه النقطة، يتركنا فيكو في حالة شك. ماذا تعني لوحة العالم الحديث المدحية هذه إلى درجة أننا لا نجد ما يوازيها في عصره، حتى لدى من يُعتبر أنه أوّل ممثل في ذلك الوقت للفكر المسمّى بفكر الأنوار؟ هل يعني هذا أن فيكو يجود في وصف هذه الذروة حتى يجعلنا نستشف الانحطاط القريب ونرى أنه لن يبقى لسواه إلا أن يصف فساد الأمم الغربية وسقوطها كما فعل المؤرّخون اللاتينيون بالنسبة إلى روما؟ أو من دون أن نتخيّل إمكانية نجاة أوروبا والأمم المقبلة الأخرى من مصير لن نصفه بالمحتوم، لأننا لو فعلنا نكون قد انحنينا هنا أمام ذلك القدر الرواقي الذي يرفضه فيكو بشدة، علماً أن العناية الإلهية بحكمتها الغامضة تريده. أليس ثمة إمكانية لتأخير، إن لم يكن لمنع الانحطاط وتأجيل بقدر الإمكان تلك اللحظة التي لن تترك فيها العناية الإلهية أمام البشر سوى "مخرج" واحد وهو "العبور من جديد" في كامل المسار؟

إذا ما عدنا إلى مجمل كتابات فيكو، وليس فقط إلى بضعة أسطر حول "الإنسانية الكاملة" التي كانت منتشرة في زمانه لدى كل الأمم الغربية، فإنّ الطريقة التي تصوّر بها مستقبل أمته ومستقبل أوروبا

(55) Ibid. §1094.

عموماً ليست مطمئنة البتة. وحتى لو كان علينا أن نأخذ بالاعتبار الطباع السوداوية لدى فيلسوف نابولي والمرارة التي تولّدت لديه من جرّاء فشل أكاديمي، وبالأخص من جرّاء الإحساس أن **العلم الجديد** لم يلقَ آذاناً صاغية، فإنه من الواضح أن فيكو لم يكن مرتاحاً منذ البداية في الجو الثقافي الذي ساد عصره. حتى في أول كتاب مهم لديه، أي **منهج الدراسات في عصرنا**[56] (1709)، ندّد بكثير من وضوح البصيرة بالمخاطر التي تترصّد العقول الشابة بسبب تطبيق نهج تربوي يرتكز بشكل مفرط على المنطق والرياضيات والتفكير التحليلي عموماً. وهو نهج فرضه ديكارت وأكثر منه أتباعه في بور رويال على أوروبا بأسرها، وجاء على حساب الإعداد الإنسانوي المستند إلى دراسة اللغات القديمة والتاريخ والحقوق والبلاغة.

لكن ما هو أخطر من هذا لأنه يهدّد أسس كل مجتمع هو الخطر المتمثّل بنجاحات من يسميهم فيكو "الفلاسفة الكافرون" والذين تتكرّر قائمتهم بشكل شبه هوسي في **القانون العالمي والعلم الجديد** وهم مكيافيلي وهوبس وسبينوزا وبايل. يرى فيكو فيهم تكراراً في الأزمنة الحديثة للنظريات القديمة التي حملها المشكّكون ولاسيّما الأبيقوريون والرواقيون الذين عملوا، برأيه، على دمار بلاد اليونان وروما بنشر فلسفات "الأديرة" وإضعاف الشعور الديني والسياسي الذي استندت إليه هذه الأمم. هؤلاء الفلاسفة الحديثون يحيون من جديد عقائد السقوط (casus) والقدر (fatum) التي لاتترك أي مكان لفعل العناية الإلهية.

---

(56) Ibid.

تكمن القضية في معرفة ما إذا كانت هذه الفلسفة الخطيرة ستنتصر، وما إذا كانت أوروبا التي تتمتّع بعقل "كامل النمو" محكوم عليها بأن تسقط في "همجية التفكير". أمام هذا التساؤل، تفرض إجابة نابعة عن الحس السليم نفسها. لماذا يكرّس فيكو أكثر من عشرين عاماً من حياته لبناء عمل مثل **العلم الجديد** لو لم يكن لديه أمل بأنه قد ينفع في شيء وقد يغير أفكار معاصريه؟ إنّ الطابع الجدالي الشديد الذي تتسم به كتاباته لهو دليل إضافي. أما بالنسبة إلى من يعتقد أن البعد المستقبلي غائب من فكر فيكو، يمكن أن نواجههم بنص كما نص *De mente heroica*، وهو خطاب باللغة اللاتينية ألقاه فيكو أمام طلاب في العام 1732 واحتفل فيه بـ "الروح البطولية" عند الشباب المفتوحة أمامهم على الدوام فرص جديدة، فصرخ أمامهم قائلاً: "العالم لا يزال شاباً!"[57].

هل يكون من الممكن إذاً الخلاص من منطق "التاريخ المثالي الأبدي" الذي يتبعه بحسب التسلسل الزمني تاريخ كل الأمم "في ولادتها وتقدّمها ونضوجها ونهايتها"؟ ولكن باسم ماذا ستنجو بعض الأمم، كالأمم الأوروبية مثلاً، من قانون الحياة هذا الذي اعترفت به حكمة الأمم على الدوام؟ وماذا يقدر كتاب، ككتاب **العلم الجديد**، الذي يدعي الحديث عن ولادة الأمم، أمام واقع أن الموت مكتوب في طبيعة هذه الأمم، أي في ولادتها ذاتها؟ في "**العلم الجديد**"

---

(57) "De mente heroica," dans: A. Battistini, ed., *Vico, Opere* (Milano: Modadori, 1990), t. II, trad. fr. par G. Navet, *la science du monde civil et le sublime* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), autour de la traduction de: *La science nouvelle* par Alain Pons (Paris: Université Paris W-Nanterre, 2004), pp. 131-148.

للعام 1725، يضيف فيكو إلى كتابه تطبيقاً عملياً هو إنشاء "فن التشخيص" الذي يسمح بـ "التعرّف إلى الإشارات غير المشكوك فيها حول حال الأمم"[58]. لا معنى للحديث عن تشخيص قادر على التعرّف إلى الأمراض إلا إذا كنا نفترض أنه يمكن شفاؤها ونعترف بالتالي أنه يمكن التأثير في التاريخ. وفي الصفحات التي كتبت لتضاف إلى طبعة العام 1730 من **العلم الجديد** وردّ مرة أخرى ذكر إمكانية "ممارسة هذا العلم" الذي نستطيع بفضله "مساعدة الحذر الإنساني" و"منع أو تأخير الدمار الكامل لدى الدول المتهاوية"[59]. لكن الواقع هو أن هذه الصفحات لا ترد في طبعة 1744 المعتبرة نهائية[60]. يمكن تفسير هذا الغياب بطرق متعدّدة، لكنه لا يساعد على إجراء قراءة "متفائلة" لفكر فيكو[61].

بيد أنّنا لا نظن أن هذه المسائل ذات صلة، وربّما تعود فقط إلى الحاجة إلى إضفاء طابع الانسجام الكامل الذي نودّ أن يتّسم به هذا العمل الفلسفي. يمكن في المقابل أن نعتبر أن الشكوك

---

(58) *SN* 25, §391.

(59) Vico, *La Scienza nuova* 1730, éd. par P. Cristofolini (Napoli: Guida, 2004), pp. 511-514.

(60) *La pratique de cette science* يشكل ملحقاً في ترجمة *La science nouvelle* (1744) التي قدمها ألان بونس: Alain Pons, *La science nouvelle* (Paris: Université Paris W-Nanterre, 2004), §1405-1411.

(61) انظر بشكل خاص: Max H. Fisch, "Vico's Pratica," et A. Pons, "Prudence and Providence: The Pratica della Scienza nuova and the Problem of Theory and Practice in Vico," dans: G. Tagliacozzo et D. P. Verene, eds., *Giambattista Vico's Science of Humanity* (Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1976).

التي يحملها فيكو هي التي تجعله الأكثر عمقاً والأكثر قرباً منا، كما والأكثر "حداثة"، في حين أنه استحق أن يعرّف به كـ "مناهض للحداثة" في نواحٍ كثيرة[62]. وربما نكون اليوم، أكثر من أي وقت مضى، قادرين في آنٍ واحد على فهم الطريقة المتفائلة والكارثية التي تحدث بها فيكو عن الحضارة وعن "مسار الأمور الإنسانية".

---

(62) V. Mark Lilla, *G.B. Vico. The Making of an Anti-Modern* (Cambridge; Massachusetts; London; England: Harvard University Press, 1993).

الجزء الثاني

أنوار وحضارة

ميرابو والفيزيوقراطيون

أصل الحضارة الزراعي

كاترين لارير

ثمّة إجماع يسجّل عن الدراسات العديدة حتى يومنا والمكرّسة لكلمة "الحضارة" (civilisation) ولفكرتها[1]، وهو إجماع يمكن أن يحكى عنه من خلال نقاط ثلاث وهي:

1. ظهرت الكلمة للمرة الأولى، بمعناها الحالي، في العام 1756، في كتاب صديق البشر (*L'ami des homes*)

---

(1) انظر هنا بشكل خاص إلى دراستين منها وهما:
Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)* (Hamburg: Seminar für romanische Sprachen unde Kultur, 1930),
هذا الطرح الذي كثيراً ما يذكر، يصعب الوصول إليه وأنا أشكر برتراند بينوش لأنه أعطاني إياه.
Jean Starobinski: "Le mot civilisation," dans: *Le remède dans le mal: critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières* (Paris: Gallimard, 1989), pp. 11-59.

لميرابو (Mirabeau). ثبت هذا الأمر في طبعة العام 1771 من **قاموس تريفو** (*Dictionnaire de Trévoux*) الذي ذكر أولاً المعنى الكلاسيكي والقانوني (أي "فعل عدالة يحوِّل محاكمة جنائية إلى محاكمة مدنية") ثم ذكر معنى جديداً قائلاً: "**صديق البشر** [ميرابو] قد استعمل هذه الكلمة للحديث عن القابلية الاجتماعية". يلي هذا استشهاد مقتبس من "**صديق البشر**" يقول: "الدين هو بلا جدال أول كابح للبشرية والأكثر فائدة لها: إنه أول ما يدفع نحو الحضارة، هو يدعونا على الدوام إلى التآخي ويذكرنا به كما يلطِّف قلوبنا"(2).

يبدو ظهور هذه الكلمة ثابتاً في فرنسا، أما دخولها إلى إنجلترا فهو لاحق: فالنسخة الأولى لكتاب آدم فرغوسون (Adam Ferguson) وهو بعنوان **خواطر حول المجتمع المدني** (*An Essay on Civil Society*) والتي تستخدم كلمة "حضارة" بكثرة، يرجع تاريخها إلى العام 1767.

2. سبقت الفكرة ظهور الكلمة: يمكن أن نتبيَّن، كما يبيِّن ستاروبنسكي (Starobinsky)، حقل الفكرة الدلالي (هو حقل كلمة "civil" كما هو حقل كلمة "poli" أي مصقول

---

(2) Marquis de Mirabeau et Victor Riqueti, *L'ami des hommes: ou traité de la population* ([s. l.]: [s. n.], [s. d]), Avignon, 1756-1758, 7 tomes en 6 parties en deux volumes in-4°, t. I, I, p. 136 (pour les citations, voir l'annexe).

في *Dictionnaire de Trévoux* ذكر الاقتباس من دون تحديد المرجع ولا وضع المزدوجين.

وكلمة "policé" أي ملطّف) حتى قبل أن تستخدم الكلمة. في حوالي العام 1750، ترسخت الفكرة وصارت موضوع نقاشات. فظهر مونتسكيو (Montesquieu) في ما قدّمه حول تأثيرات التجارة الناعمة ("الدفع نحو السلام")[3]، وجاء بعده روسو (Rousseau) في تنديده بـ "أكاليل الزهر" التي تزيِّن بها العلوم والفنون حالة العبودية[4]، وقد تحدّث الرجلان عن شيء نسمّيه الآن "حضارة" مع أنهما لم يستعملا هذه الكلمة.

3. السياق المفهومي لظهور الفكرة وبعدها الكلمة هو سياق التأمّل في التجارة والعلاقات الاجتماعية التي تنمو معها. هذا ما تدل عليه دراسة يواكيم موراس (Joachim Moras) الذي ذهب في أبحاثه إلى ما قبل ميرابو متابعاً الكتابات حول التجارة مع ميلون (Melon) وكانتيون (Cantillon) وغورني (Gournay). وفي هذا السياق نفسه نقع على مونتسكيو وحكمه الإيجابي عموماً في ما خص التجارة، كما نقع على روسو وإدانته المتصلة بآثار التجارة والبذخ، وعلى ميرابو الذي نشر **صديق البشر** وهو كناية عن تأملات في مسائل التجارة والزراعة والسكان، قبيل انضمامه إلى الطروحات الفيزيوقراطية.

(3) "L'effet naturel du commerce est de porter à la paix": Montesquieu, *L'esprit des lois* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), livre XX, chapitre 2.

(4) Jean-Jacques Rousseau: "*Discours sur les sciences et les arts*," dans: *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1969), t. III (Œuvres politiques) p. 7.

النقطة الثالثة هي الأكثر أهمية لأنها تقدم عنصر الاستمرارية في التفسير المقبول، فممّا لا شك فيه أن الفكرة تسبق الكلمة، بيد أن كل هذا يتم في داخل سياق واحد هو سياق التأمل في شؤون التجارة ونشوء الفئات الاقتصادية. إذا كانت الكلمة تصف فكرة سبقتها، فهذا قد حصل في خط التفكير ذاته. ثمة تلاؤم، بهذا المعنى، بين الكلمة والمفهوم: أصبحت الفكرة مفهوماً حينما وجدت الكلمة المناسبة لها.

سيكون لنا عودة إلى هذه الاستمرارية وهذا الانسجام. فحين ننظر من كثب إلى من أدخل الكلمة، أي ميرابو، وإلى نمط التفكير الذي أدخلها فيه، أي ذلك التفكير الذي يقدمه في **صديق البشر**، ندرك ألا وجود لتلاؤم حقيقي بين الكلمة وسياقها: فإذا كنا لا نجد الكلمة حيث يوجد السياق (المفترض) للحضارة، فهذا لأن النطاق المرجعي حيث ظهرت الكلمة، أي عند ميرابو، قد تغيّر ربما، ولم تعد المسألة متعلّقة بالتجارة بل بالزراعة. إن دراسة ظهور الكلمة تؤدّي إلى اكتشاف عزلة وفرادة وجهة النظر هذه الخاصة بميرابو. حتى لو كانت الكلمة قد انتشرت بسرعة بعد ظهورها، كما تدل الدراسات المذكورة سابقاً، إلا أن ميرابو لم يكن له أتباع حقيقيون بين من كانوا الأقرب منه، أي سائر الفيزيوقراطيين. ولا يمكننا كذلك القول إنه كان امتداداً مباشراً للإنسانوية التجارية، فهو يقع في سياق آخر، هو السياق الزراعي، حيث يوجه النقد إلى التجارة أكثر ممّا يوجه إليها المديح. ولا نعثر على رفيق لميرابو هو ماركيز دارجنسون (Marquis d’Argenson) إلا في هذا السياق الزراعي نفسه.

فهل يكون للحضارة أصل زراعي؟ هذا هو السؤال الذي نود طرحه، مع تحديد السياقات التي ظهرت فيها الفكرة ثم الكلمة. تبقى مشكلة الفكرة: الفكرة التي يحملها ميرابو عن الحضارة، حين يعطيها اسماً، هل هي ذاتها الفكرة التي قدمها عنها المدافعون عن التجارة من دون أن يسمّوها أم لا؟ السؤال المطروح يدور في النهاية حول تعددية المفاهيم الخاصة بالحضارة أو وحدتها.

ظهور مفارق

في **صديق البشر** المنشور في العام 1756، لم ترد كلمة "civilisation" سوى مرتين، يضاف إليهما مرة واحدة في **مذكرة حول دول المقاطعات** (*Mémoires sur les états provinciaux*) الذي نشر بشكل مغفل في العام 1750 وضُمّ إلى "**صديق البشر**" في طبعة العام[5] 1756-1758. وهذا يعتبر ذكر قليل ولا يمكننا أن نعرف ما إذا كان ميرابو يعي ما ابتكره، فالكلمة تغيب عن الملخص الموجود في نهاية الكتاب، علماً أنه ملخّص تفصيلي. ولو كان ميرابو قد أدخل الكلمة عن قصد منه أما كان سيصر على إبراز مساهمته في إثراء المعجم؟ مهما يكن من الطابع المقصود أم غير المقصود في إدخال كلمة "حضارة" بمعناها الاجتماعي والتاريخي، يبدو أن ميرابو قد كان شديد الحساسية بشكل عام إزاء استخدام الكلمات وقد كان مسموعاً في هذا المجال. هذا ما يكشفه، على سبيل المثال، استخدام كلمة "population" (سكّان) في صديق **البشر** أو

(5) انظر الملحق.

في مقالة في السكان (*Traité de la population*). كانت الكلمة تحمل معنى "التزايد السكاني" منذ القرن السادس عشر، على غرار "dépopulation" أي التناقص السكاني اليوم. إلا أن ميرابو يستخدمها بالمعنى الجديد الذي لا نجده، مثلاً، عند مونتسكيو، وهو مجموعة سكان قابلة للتعداد. ليس ميرابو أول من فعل هذا، فالكلمة كانت موجودة بهذا المعنى عند فوربوني (Forbonnais) في العام 1754. لكن ثمة اتفاق على الاعتراف بأهمية ميرابو الكبيرة في نشر المعنى الجديد بسرعة بعد صدور "صديق البشر"[6].

حظي صديق البشر بنجاح كبير أعطى ميرابو شهرة واسعةً صحيح أن هذا النجاح لم يخوّله الحصول على الوزارة التي كان يطمح إليها ربما، إلا أنه كان فرصة لقائه مع كيناي (Quesnay) الذي كان قد نشر لتوّه مقالات مزارعون (Fermiers) وحبوب (Grains) في الموسوعة (Encyclopédie). وكانت نتيجة هذا اللقاء "اعتناق" ميرابو العقيدة الفيزيوقراطية وتحوّله إلى واحد من دعاتها المتحمّسين ووافري الكلام. لم يتم هذا التحوّل، بحسب ما يرويه ميرابو نفسه عنه، من دون مراجعة جذرية[7] إذ اضطر إلى التخلي

---

(6) انظر: Christine Théré et Jean-Marc Rohrbasser, " L'emploi du terme "population" dans les années 1750," *Actes du Colloque Gournay* (INED, février 2004).

(7) انظر: George Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France* (de 1756 à 1770), 2 t. (Paris: Félix Alcan, 1910) (reprint Mouton, 1968), t. I, pp. 55-58,

يعود يواكيم موراس إلى العلاقات بين ميرابو وكيناي وإلى تأثير كيناي مظهراً كيف كان ميرابو يميل إلى هذا النوع من التعلق الشديد بكاتب ما فقد كان فوفنارغ (Vauvenargues) قد طلب منه "توفير مدائحه"، انظر: =

عن الصلة المباشرة بين السكان والقوت التي وجدها عند كانتيون وقد جعل منها فكرة مركزية في **صديق البشر**. فقد بيّن له كيناي أن هذه الصلة تفترض وجوداً مسبقاً لثروات متاحة، واضطر ميرابو إلى التخلّي عن أفكار مقدامة في **صديق البشر** حول قدرة الناس على التكاثر كما الجرذان في مخزن الحبوب، وإلى القبول في أعماله التالية، كما في **الفلسفة الريفية** (*philosophie rurale*) بتقديم معطيات رقمية في اللوحة الاقتصادية (tableau économique) وهو تقديم يعتبر جافاً بالنسبة إليه.

بعد أن أصبح فيزيوقراطياً، ظل ميرابو يستعمل كلمة "حضارة". سجل يواكيم موراس وروداً متعدداً تلى صدور "**صديق البشر**". تحدّث ميرابو عن الحضارة في **مذكرة حول الزراعة** (*Mémoire sur l'agriculture*) التي تشكّل الجزء الخامس من طبعة **صديق البشر** في العام 1760. وعزم ميرابو على كتابة **صديق النساء أو مقالة في الحضارة** (*L'ami des femmes ou traité de la civilisation*) كمقابل لـ "**صديق البشر**"، ولا بدّ أن المخطوطة ترجع إلى العام 1768. ظهرت الكلمة والفكرة معها في **نظرية الضريبة** (*théorie de l'impôt*) وفي **الفلسفة الريفية**، وهما كتابان من كتب ميرابو كان لهما فضل كبير في نشر الطروحات الفيزيوقراطية، كما في الكثير من مقالات **رزنامة المواطن** (*Ephémérides du citoyen*) وهي المجلة الناطقة باسم طائفة الفيزيوقراطيين[8]. ومع هذا، إذا كانت

= Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, p. 30.

(8) Ibid., pp. 36-45.

كلمة "حضارة" لم تذهب ضحية التحوّل إلى الفيزيوقراطية، إلا لأنها لم تدمج فعلياً في لغة المدرسة الفيزيوقراطية الرسمية. وقد وردت بحسب يواكيم موراس بشكل نادر لدى الأب بودو (l'abbé Baudeau) فقط وفي كتابات سبقت التحاقه بالأفكار الفيزيوقراطية، كما أنه لم يجد شيئاً لدى أهم منظري هذه المدرسة، لا عند كيناي ولا عند ميرسييه دو لا ريفيير (Mercier de la Rivière) ولا عند لو تروسن[9] (Le Trosne).

إنه لمن الملفت جداً، من وجهة النظر هذه، العودة إلى "المقالة حول الملكية" (traité de la monarchie) التي كتبها ميرابو في العامين 1757-1759، أي بعيد لقائه مع كيناي، والتي صحّحها هذا الأخير ودوّن ملاحظاته بوفرة في هوامشها[10]. نجد كلمة "حضارة" في بداية النص، وفي ملاحظة عامّة جداً وشديدة الإيمان بالغائية العنائية حول الهبات الإلهية تقول: "الفنون والمفاهيم المختلفة تجد مبدأها في هبة من الله، ولم يعطنا الله شيئاً يجب أن نرفضه لكن لا يُسمح لنا بالاختيار. الحضارة وكل فروعها موجودة في قدر الدول وهي تدخل عبر سبل تبدو الأكثر قدرة على إيقافها"[11]. بيد أن كلمة "حضارة" لا تظهر في سياق أكثر تحديداً، حيث يمكن توقعها، أي حين يقدّم ميرابو ما يعتبر

(9) Ibid., p. 48.

(10) أصدر جينو لونغيتانو (Gino Longhitano) المخطوطة في العام 1999 ولم يكن لدى موراس سبيلاً للاطلاع عليها.

(11) Marquis de Mirabeau et François Quesnay, *Traité de la monarchie (1757-1759)*, Édition Longhitano (Paris: L'Harmattan, 1999), p. 4.

أساسياً في فكره وهو التناقض بين "روح الغزو" و"روح التشريع". قد يبدو مصطلح "حضارة" حاسماً ليبيّن كيف أن التشريع المدني جزء من آلية القابلية الاجتماعية أو الحضارة الأكثر شمولاً. لكن لا ميرابو ولا كيناي يأتيان على استعمال الكلمة. ألم يكن من شأنها أن تلخّص التعداد الطويل الذي قام به كيناي وهو: "النظام، السياسة، التمدّن، الوطنية، الإنسانية، العلوم، الفنون، الحكومة الاقتصادية، الامتلاك الآمن للأملاك، العادات"[12]...؟

لماذا لا يستعيد كيناي مصطلح "حضارة" في حين أنه هو بنفسه شديد الانتباه للدقة كما للمصطلحات الجديدة؟ إن اهتمامه باللغة[13] هو اهتمام بـ "لغة جيدة" لـ "**العلم الجديد**" الذي أراد أن يكون أباً له. سعى إلى تأليف معجم خاص بهذا العلم، فكانت كلمات: "سلفات"، "انتعاشات"، "إعادة إنتاج"، "ضرائب مباشرة"، "ضرائب غير مباشرة". كان هو أول من استعمل هذه المصطلحات... إلا أن مصطلح "حضارة" يتصل بسجل خطابي مختلف يمكن أن يوصف بـ"الوَرَاقتصادي"، أي سجل فلسفة التاريخ والمجتمع الذي لايثير انتباه كيناي إلا بشكل سطحي. وقد يبدو مفيداً من أجل فهم الفرق بين ميرابو وكيناي في هذا المضمار أن نتبنى التمييز الذي وضعه ج.

---

(12) Ibid., pp. 53-54.

(13) حول أهمية اللغة في نظر كيناي (Quesnay)، انظر جان كلود بيرو:
Jean-Claude Perrot, "*Économie politique*" *Une histoire intellectuelle de l'économie politque* (Paris: Éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992), pp. 63-95, et Philippe Steiner, *La* "*science nouvelle*" *de l'économie politique*, Collection "Philosophies" (Paris: P. U. F., 1998), pp. 9-28.

ج. أ. بوكوك (J. G. A. Pocock) بين معنيين ارتدتهما كلمتا "اقتصاد سياسي" في نهاية القرن الثامن عشر. انطبق المعنى الأول على علم الثروات قيد التشكّل آنذاك، في حين أن المعنى الثاني الأكثر معيارية يشير إلى الإنسانوية التجارية القادرة على الحلول محل الإنسانوية المدنية[14] لتكون كلمة "حضارة" منتمية إلى المعنى الثاني.

وإذا كان هذا التفسير مفيداً، إلا أنه ليس مرضياً بالكامل، والسبب أنه إذا كان الفيزيوقراطيون قد أهتموا أساساً بسجل الخطاب الاقتصادي الأول، أي سجل "العلم"، لكنهم لم يهملوا السجل الثاني. فكتاب **النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية** (***L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques***) لمرسييه دو لا ريفيير يمكن أن يُقرأ كمحاولة لإدراج نتائج العلم في سجل الفلسفة الاجتماعية المعياري. بيد أننا لانجد فيه كلمة "حضارة". لايكفي العودة إلى تمييز بوكوك من أجل حل المشكلة التي يطرحها السؤال الآتي: لماذا لم يكن لميرابو سوى أتباع قلائل

---

(14) "معروف جيداً أن مصطلح الاقتصاد السياسي يمكن أن يستخدم بطرائق عددة مختلفة في نهاية القرن الثامن عشر. يمكن استعماله، كما هي الحال كثيراً، للإشارة إلى العلم الوليد الخاص بـ "ثروة الأمم" أو للإشارة إلى سياسة إدارة الموارد العامة. [...] لكن قد كان من الممكن وما يزال استعمال هذا المصطلح للإشارة إلى عملية أكثر تعقيداً وإيديولوجية تهدف إلى إرساء ظروف حياة أخلاقية وسياسية وثقافية واقتصادية في المجتمعات التجارية خلال نموها. تتصل هذه الإنسانوية التجارية، كما يمكن تسميتها، بالتحدي الذي أطلقته الإنسانوية المدنية أو أيضاً الجمهورَوية الكلاسيكية إزاء نوعية الحياة في مجتمعات كهذه".

J. G. A. Pocock: "Burke's Analysis of the French Revolution," in: Virtue, *Commerce and History* (New York: Cambridge University Press, 1985), trad. par H. Aji, Vertu, *Commerce et histoire* (Paris: P. U. F., 1998), pp. 242-243.

بين ناسه في استعمال مصطلح "حضارة؟ لكن هذه العودة تمكننا من تحديد موقع المشكلة، حيث إن السؤال يطرح على أرض مايسميه بوكوك "الإنسانوية التجارية". بيد أن نقل السؤال إلى هذا المكان يجعل المشكلة تقفز مجدداً لأنه لا يبدو أن ميرابو يشكل استمرارية مع المدافعين عن الإنسانوية التجارية بل هو يقف على أرض خاصة به.

"التجارة الناعمة" وآلياتها

حين تحدث بوكوك عن "إنسانوية تجارية" كان يفكر بالمدرسة الاسكتلندية، مع هيوم (Hume) وسميث (Smith) وفرغوسون (Ferguson) الذين نشروا فكرة المجتمع التجاري وفوائده الدافعة نحو الحضارة. بيد أن الفكرة أقدم وتتصل بنموذج "التجارة الناعمة" التي أبرزها أ. أ. هيرشمان (A. O. Hirschman)، بشكل مثالي لدى مونتسكيو على أنها نمط تنظيمي للأهواء بواسطة المصالح(15). إنه حقاً هذا المفهوم لآثار التجارة الجيدة الذي يشكل سياق ظهور فكرة الحضارة.

---

(15) Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977), trad. par P. Andler, *Les passions et les intérêts: Justifications politiques du capitalisme avant son apogée* (Paris: P. U. F., 1980),

انظر أيضاً دراسة سيلين سبكتور:

Celine Spector, "Montesquieu et la question du "doux commerce" dans *L'esprit des Lois*," *Actes du Colloque International* (Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998, pour commémorer le 250° anniversaire de la publication *de L'esprit des lois*, organisé par l'académie nationale des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux; Bordeaux, 1999), pp. 427-450.

كان ذلك واضحاً في الجدال حول مسألة البذخ. اشتهر ميلون بإدخاله هذا الجدال إلى فرنسا حين نشر كتابه **بحث سياسي حول التجارة** (*Essai politique sur le commerce*) في العام 1734. ليست المسألة جديدة، فميلون يدين بالكثير إلى **خرافة النحل** (*La fable des abeilles*) لماندوفيل (Mandeville) والتي لا بدّ أنه تعرف إليها في العام 1716 إبان رحلة له إلى إنجلترا، حتى قبل الترجمة الفرنسية التي نشرت في العام 1740، بعد أن نشر بحثه. السؤال الذي طرحه ماندوفيل نفسه ليس جديداً. النقاش حول المسائل الأخلاقية والاجتماعية وحتى الاقتصادية الخاصة بالبذخ بدأ في فرنسا في القرن السابع عشر، كما يشهد على ذلك كتاب **تيليماك** (*Télémaque*) لـفينيلون[16] (Fénelon). بيد أن ميلون يقدم حجة جديدة، فهو لا يكتفي، كما ماندوفيل، بجعل البذخ أمراً نسبياً حينما يبيّن أنه عالمي، ولا بإظهار آثاره الإيجابية في الأشخاص كما في الدول، من حيث ازدهارها وقوّتها. يهدف ميلون إلى أن يقلب، على مستوى القيم، التناقض بين التقشّف والبذخ حين يبيّن الأشياء التي يرتبط بها كلّ من المصطلحين. ممّا لا شك فيه أن التقشّف محبّب ولكنه يترافق مع التبطّل والكسل والفظاظة، في حين أن البذخ الذي لا يحمل قيمة بذاته يترافق مع العمل والفنون

---

(16) انظر من بين آخرين:
R. Galliani, *Rousseau: Le luxe et l'idéologie nobiliaire*, n° 268 (Oxford: The Voltaire foundation, 1989); Christopher J. Berry, *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation* (Cambridge: Cambridge U. P., 1994), et Rétat Pierre, "La querelle du luxe," *Dix-Huitième Siècle*, n° 26 *Economie et politique* (1994), pp. 79-88.

والتهذيب المدني[17]. هو حقاً سياق الحضارة ولا سيّما أن ميلون يشك أيضاً في صحة التناقض بين التقشّف والبذخ فيردّه إلى التمييز بين روح الغزو وروح التجارة، علماً أن الأول كما التقشف الذي يرافقه لايدوم إلا قليلاً جداً، في حين أن زمن التجارة والبذخ والقيم المرافقة لا محدود، إذ لا حدود للبذخ فهو يزيد مع تقدّم الصناعة، ويقول: "يُعتقد أنّه سيزيد دائماً وسيقدّم دائماً حاجات جديدة تبنى عليها صناعة جديدة"[18]. لكن وإن وجد هنا بالفعل سياق فكرة الحضارة إلا أن الكلمة نفسها غير موجودة.

كذلك مونتسكيو، من طريق مماثل، يشكّ في صرامة التناقض بين الفضيلة والتجارة، وهو تناقض يبدو وكأنّه يدين فكرة الجمهورية التجارية نفسها. وإذا كانت الفضيلة قادرة على التعايش مع التجارة، فهذا ناجم عمّا يرافق التجارة والذي يؤدي إلى ما يسميه مونتسكيو "روح التجارة" فيقول: "صحيح أنه حين تكون الديمقراطية مبنية على التجارة، من الممكن جداً أن يمتلك بعض الخاصة ثروات كبيرة وألا تفسد العادات فيها. والسبب هو أن روح التجارة يحمل معه روح التقشف والاقتصاد والاعتدال والعمل والحكمة والهدوء والنظام والانضباط"[19]. تظهر روح التجارة أيضاً في بداية الكتاب العشرين في ارتباط بين التجارة والسلام "الأثر الطبيعي للتجارة هو

(17) Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce* ([s. l.]: [s. n.], 1734), chapitre IX.

(18) Ibid., chapitre VIII, dans: *Economistes et financiers*, Collection des Grands Economists (Paris: Guillaumin, 1846), vol. 1, p. 737.

(19) Montesquieu, *L'esprit des lois*, livre V, chapitre 6.

الدفع نحو السلام"، (XX, 2). في الكتاب الحادي والعشرين، يبذل مونتسكيو جهداً لإبراز هذا التسلسل أو هذه الآليات التي تنخرط فيها التجارة حين يقول: "أثر التجارة هو الثروات وتتمة الثروات هي البذخ وتتمة البذخ هي كمال الفنون"[20] (XXI, 6). لا يقتصر إذاً، تاريخ التجارة في الكتاب الحادي والعشرين الذي يستكشف هذا التسلسل على تاريخ التبادلات التجارية والسلع أو البضائع. فهو بالقدر ذاته تاريخ تقدُّم الجغرافيا والتقنيات المتصلة بالإبحار من بوصلة وطباعة وقيادة السفن. فتاريخ التجارة بالنسبة إلى مونتسكيو هو "تاريخ التواصل بين الشعوب" (XXI, 5). وهذا التواصل هو أيضاً تواصل بين العادات والأساليب التي تتلطف حين تتجانس فيقول: "إنها لشبه قاعدة عامة أنه حيث تكون العادات اللطيفة تكون التجارة، وحيث تكون التجارة تكون العادات اللطيفة". (XX, 1).

هكذا، يمكن مقاربة التجارة بوصفها عملية مستمرّة في إطار تاريخ شامل. في الكتاب الحادي والعشرين، يتخلّى مونتسكيو عن التصنيف والمقارنة وهما طريقته الاعتيادية في التقديم ليستعرض استمرارية تاريخ التجارة الذي يشمل الأرض بأسرها. ليس هذا التاريخ موحَّداً حقاً[21] إلا أنه يحمل اتجاهاً إيجابياً. تؤدّي التجارة بشكل لا إرادي

(20) حول هذه "الآلية"، انظر تحليل برنار مانان في مقالته:
Bernard Manin, "Montesquieu, la république et le commerce," *Archives Européennes de Sociologie*, XLII, 3 (2001), pp. 588-589.

(21) انظر: Céline Spector, *Montesquieu, Pouvoirs, richesses et sociétés*, collection "Fondements de la politique" (Paris: P. U. F., 2004), chapitre III.

الدور الذي تنسبه نظريات القانون الطبيعي إلى القابلية الاجتماعية[22]، فهو يوجّه نحو السلام وينمّي العلاقات بين البشر على أساس المساواة ("التجارة هي مهنة الناس المتساوين"، V, 8)، ليس مونتسكيو الوحيد في إصدار هذا التقييم، فنحن نجده في الأفكار التي كتبت حول التجارة وبالأخص حول غورني[23]. ومثلما كتب مونتسكيو في بداية الكتاب العشرين مؤكّداً أن "الأثر الطبيعي للتجارة هو الدفع نحو السلام"، فإن فوربوني في مقدمة ترجمته لكتاب جيرونيمو أوستاريز (Geronimo Ustariz) يحتفي بحسنات التجارة قائلاً: "ساهمت روح الحسابات في سعادة الأرض أكثر ممّا فعلت دروس الفلاسفة في القرون السابقة..."[24] بيد أن كلمة "حضارة" لم تستخدم حتى الآن. فهل يجب تغيير السياق حتى تظهر؟

الزراعيون، ميرابو ودارجنسون

"الدين هو بلا منازع أول كابح للبشرية والأكثر فائدة، إنه أول دافع نحو الحضارة". أول ظهور لكلمة "حضارة" في "**صديق البشر**" يربط بشدة الدين بالحضارة. ربما كان هذا ما لفت انتباه الأب اليسوعي، محرّر **قاموس تريفو** وأثار إعجابه. ألا يجد اليسوعيون

---

(22) انظر: Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIème siècle, du droit naturel à la physiocratie* (Paris: P. U. F., 1992), chapitre I: "Droit naturel et sociabilité".

(23) Ibid., chapitre IV: "Les doux principes du commerce".

(24) ذكره: Loïc Charles: "L'économie politique française et le politique dans le deuxième moitié du XVIIIe siècle," dans: *Séminaire Histoire du libéralisme en Europe*, dirigé par Ph. Nemo et Jean Petitot (Paris: CREA, 2002), fasc. n° 3, p. 28.

هنا حليفاً في صراعهم ضدّ الموسوعيين والفكر الفلسفي؟ ليس من المتوقّع بالطبع أن نجد قولاً مماثلاً لدى مونتسكيو، كما أننا لن نجد لديه الملاحظة الغائية العنائية في بداية "المقالة حول الملكية". بيد أنه لا تجدر المبالغة في الفرق بين ميرابو ومونتسكيو حول هذه المسألة. فهو فرق يكمن في الأسلوب، وهو أسلوب "الأب النبيل" الذي يلقي الدروس عند ميرابو، أكثر مما يكمن في المضمون. فميرابو لا يمدح في الواقع الدين بذاته بل هو يشدّد على آثاره الاجتماعية الحسنة. وهذه فكرة ربما قد وجدها في **روح الشرائع** (*L'esprit des lois*) حيث يشدّد مونتسكيو على أن ثمة تلاقٍ ممكن بين أهداف الدين وأهداف السياسة ويشير إلى ما يمكن تسميته الفضائل المسيحية الدافعة نحو الحضارة وهي خفض العنف وتلطيف العادات والاهتمام الأكبر بالآخرين[25].

يظهر الفرق الحقيقي بشكل أفضل مع ثاني ورود للكلمة[26]. يمكن أن نرى في هذا إحالة إلى كانتيون الذي يعلن ميرابو إعجابه به في **صديق البشر**. ويتصل الفرق بالرابط بين الاستهلاك الفردي والقوت، وأكثر من هذا بالإشارة إلى أن الميزان التجاري الفائض يحمل نتائج تلغي حسناته من رفع الأسعار ورفع الأجور مايخفض الصادرات. يعرض كانتيون الفكرة بوضوح في "مقالة حول طبيعة

---

(25) انظر: Montesquieu, *L'esprit des lois*, livre XXIV, وعلى الأخص الفصلين 1 و 3.

(26) انظر الملحق.

التجارة عموماً"[27] (Essai sur la nature du commerce en général). يستعيد ميرابو الفكرة ويدمجها في سياق تفكير أكثر عمومية حول "الحلقة الطبيعية من الهمجية إلى الانحطاط مروراً بالحضارة والثروة" وحول إمكانية نجاح وزير ماهر في وقف هذا الانزلاق. يعدّل هذا التعظيم بشكل كبير مرمى ملاحظة كانتيون. فما يقوله هذا الأخير عن الطابع الهشّ أو المؤقت للمكاسب التجارية لدى أمة معينة لا ينفي أهمية التجارة "عموماً". فالكتاب بمجمله يهدف إلى تبيان كيف تفرض التبادلات التجارية والثروة النقدية نفسها على الثروة العقارية فتخضعها. وعند استعادة ميرابو بعض الأفكار، تجده يعكس مرماها. يقدم **صديق البشر** نفسه على أنه نقد للتجارة والبذخ والمال والفساد الذي يجرّه. في مقابل دوائر التجارة والتبادلات النقدية الطويلة يضع ميرابو دوائر الحياة المحلية والزراعية والريفية القصيرة. هذا ما يسميه "الضخ المعاكس" أي إفراغ المدن، تلك التمددات المتوحشة، لتمتلئ الأرياف بالناس، وحلول الخدمات محل المال. يدافع ميرابو، إن لم يكن عن التقشّف، فعن بساطة ريفية ويندد بالآثار الكارثية التي

---

(27) "حين تبلغ دولة أعلى ذروة في الثروة، أفترض دائمًا أن الثروة المقارنة بين الدول تكمن في كمية المال التي تملكها كل دولة أساساً، لا بدّ وأن تسقط مجدداً في حالة الفقر بحسب مجرى الأمور الاعتيادي. فالوفرة الزائدة في المال التي تبني طيلة ديمومتها قوة الدول تعود وترميها بشكل خفي ولكن طبيعي في العوز"، ريتشارد كانتيون، مقالة حول طبيعة التجارة عموماً"، Richard Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général* (Paris: INED, 1997), IIe partie, chapitre VIII, pp. 101-102,

كتب كانتيون مقالته في حوالي 1728–1730، وقد نشرت للمرة الأولى في ترجمة فرنسية في العام 1755. بيد أن المخطوطة قد جالت في هذه الأثناء واطلع عليها ميرابو، كما يقول وذكرها مرات عدة في *L'ami des hommes*.

يحملها البذخ إلى الناس كالمرأة التي لا تفكّر إلا بامتلاك فساتين جميلة وترفض إنجاب الأطفال خوفاً من أن يعرض خصرها.

هكذا فإنّ مجال التفكير والمرجعية الإيجابية لدى ميرابو ليس مجال "التجارة الناعمة"، بل الزراعة وقيمها الضاربة في القدم. يمكن إذاً أن نقول عنه إنه زراعي، متفقين في هذه النقطة مع ليونيل روثكروغ (Lionel Rothkrug) الذي بيّن كيف أن ما يسميه "معارضة لويس الرابع عشر" قد بدأت في نهاية القرن السابع عشر من خلال نقد سياسة النظام الاقتصادية والتي يمكن وصفها بالمركنتيلية[28]. يميز روثكروغ بين تيارين أساسيين، يتطوّر أولهما في أوساط التجار المعادين لسياسة الدولة التدخلية والمطالبين بحرية التجارة مستندين في ذلك إلى فلسفة فردية من النمط النفعي. وقد ظهرت في قلب هذا التيار نظرية "التجارة الناعمة" التي سجل هيرشمان وروداً مبكراً لها في نهاية القرن السابع عشر في **قاموس التجارة** (*Dictionnaire du commerce*). أما التيار الثاني الذي يسميه روثكروغ بـ "المسيحي الزراعي" فهو يتهم السياسة الملكية بتطوير المصانع على حساب الزراعة والمدينة على حساب الريف وبنشر رؤية مكيافيلية متصلة بمصلحة الدولة العليا على حساب قيم العدالة والسلام المسيحية. أما الناطقين باسم هذه الرؤية فهم موجودون في الحلقة المحيطة بولي العهد، دوق بورغندي، الذي يضع فيه مستشاروه، وفي مقدّمهم فينيلون (Fénelon) والأب فلوري (l'abbé Fleury) آمال التغيير. وهكذا، يمكن أن نجد في

(28) Lionel Rothkrug, *Opposition to Louis XIV: The Political and Social Origins of the French Enlightenment* (Princeton: U. P., 1965).

كتابات فينيلون، وفي "تيليماك"، وكذلك في مخططات الحكم (plans de gouvernement) المسماة لوحات شون (tables de Chaulnes)، عناصر سياسة بديلة، أكثر أخلاقية واجتماعية من المركنتيلية (mercantilisme) السائدة وهي كبح البذخ وتنمية الزراعة والاهتمام بالفقراء والتوجه نحو السلام وإرساء حرية التجارة.

إذا كان باستطاعة ميرابو أن يطالب بميراث فهو ميراث الزراعية المسيحية. وكما فينيلون، يندّد ميرابو بآثار البذخ المفسدة، اجتماعياً واخلاقياً على حدّ سواء ويدين النمو الحضري ويمدح في المقابل الزراعة ويدافع عن القيم المسيحية. وكما فينيلون أيضاً، هو يربط نقد التجارة هذا بدفاع مبدئي عن حرية التجارة.

كرّس ميرابو الجزء الثالث من **صديق البشر** لهذه المسألة، وقد استعاد في هذا الجزء حجج هيوم ضد "الغيرة التجارية"[29] قائلاً إنه على عكس ما يظن تماماً، فإن أي بلد لايكسب في إفقار منافسيه التجاريين بل لديه مصلحة كبيرة في أن يكون شركاؤه التجاريون مزدهرين وفي وضعية تمكّنهم من القيام بتبادلات مربحة للطرفين. يستعير ميرابو من "هيوم الحكيم" أيضاً مثال الإبحار على شواطئ "البرابرة" في أفريقيا الشمالية، حيث يثبت أن إنجلترا لا تستفيد شيئاً من بلد يعيث فيه الهمجيون الشرسون، بل يجب على العكس أن تحمي نفسها عسكرياً من قراصنتهم، في حين أنها ستكسب

---

(29) David Hume: "De la jalousie du commerce," dans: *Discours politiques*, trad. par F. Grandjean (Mauvezin: TER, 1993), pp. 74-77.

أكثر في إقامة تجارة مع قارة أفريقية مسكونة ومزدهرة[30]. أتكون قارة متحضرة إذاً؟ لا يستعمل ميرابو المصطلح في حين أنه يقع هذه المرة في سياق هو سياق الإنسانوية التجارية. وفي هذا الجزء الثالث نفسه يستعيد ميرابو النقد الذي يوجهه مونتسكيو إلى ما كان يسمى آنذاك "الملكية العالمية" وهي ادعاء أمة قدرتها على فرض هيمنتها بالطريقة العسكرية على أوروبا وحتى على العالم أجمع[31]. وكما مونتسكيو والمدافعين عن الإنسانوية التجارية، ينضم ميرابو إلى الفكرة القائلة إن روح التجارة قد تغلبت على روح الغزو.

إن الحديث متصل بالحضارة حيث إن ميرابو يؤكد، في الفصل ذاته الذي يتحدث فيه عن "الشواطئ البربرية"، "أن الصين كانت ستكسب كثيراً لو أنها كرّست الأموال والجهود والعمل الذي بذلته في إنشاء جدارها الشهير، من أجل أن تحضّر التتار". ولكن قد جاء هذا مباشرة بعد أن قدّم الصين على أنها "مثال البلد القادر على البقاء والازدهار مكتفياً بذاته ومن دون أي علاقة تجارية أو سياسية مع جيرانه"[32]. هذا ما يدلّ، كما يبدو لي، على أن السياق الذي تقارب فيه الحضارة ليس سياق "التجارة الناعمة" بل المجال الزراعي الذي قد تكون الكفاية الذاتية نموذجاً له وحيث ينتقد البذخ ومعه السياسة التي لاهدف لها سوى تنمية التجارة.

---

(30) Mirabeau, *L'ami des hommes*, troisième partie, chapitre I: "Le commerce", pp. 6-7.

(31) Montesquieu: "*Réflexions sur la monarchie universelle*," dans: *Œuvres complètes*, présentation et notes par Catherine Larrère et Françoise Weil (Oxford: Voltaire Foundation, 2000), tome 2.

(32) Mirabeau, Ibid., troisième partie, chapitre I: "Le commerce", p. 12.

يمكن أن نجد تأكيداً على ما سبق في استخدامات مصطلح الحضارة بعد **صديق البشر** والتي أحصاها يواكيم موراس. وهي استخدامات مكرّسة أساساً للتمييز بين الحضارة الحقيقية والحضارة المزيفة، كما ورد سابقاً في فقرة من "مذكّرة حول دول المقاطعات" التي أضيفت إلى طبعة **صديق البشر**(33). إن ما يعتبر حضارة شعب ما، أي "تلطيف عاداته، تمدّنه، تهذيبه والمعارف المنتشرة بطريقة تحترم فيها قواعد السلوك الحسن وتكون بدل قوانين التجزئة"(34)، ما هو سوى "قناع" أو مظهر. الحضارة الحقيقية هي حيث توجد الفضيلة، إلى جانب "البساطة الموفقة والمحسنة"(35)، مع الحياة الرعوية والريفية بعيداً من "مساعي البذخ والحضارة الزائفة"(36). من ناحية، الفضائل المحضِّرة المزعومة والمرتبطة بالتجارة، من تهذيب وتمدن وبذخ وفنون وآداب، ومن ناحية أخرى حقيقة الفضيلة الزراعية من بساطة وتقشف ونظام الحقول الأبدي. وهكذا قد تمّ بوضوح الفصل بين السياقين، سياق التجارة الناعمة وسياق المذهب الزراعي.

---

(33) انظر الملحق.

(34) Mirabeau, *L'ami des femmes: Ou traité de la civilisation* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]),

مخطوط استشهد به:

Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, p . 38.

(35) Mirabeau: *Mémoire sur les états provinciaux* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]) et *L'ami des hommes*, t. II, p. 237.

(36) Mirabeau: "*Mémoire sur l'agriculture*, " dans: *L'ami des hommes*, 5e partie (édition de 1760), cité par: Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, p. 37.

نقع على التمييز نفسه عند ماركيز دارجنسون (Marquis d'Argenson) المعاصر لمونتسكيو[37]. عند قراءة **تأملات حول الحكم القديم والحالي في فرنسا** (*Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*) أمكننا الظنّ أيضاً أنه هو من أدخل الكلمة، فقد نشرت التأملات للمرة الأولى في العام 1764 إلا أنها كانت قد كتبت من دون شك بين العامين 1730 و1750، أو على أي حال قبل العالم 1757، وهو تاريخ وفاة دارجنسون، أي بعيد سنة على نشر صديق البشر. نجد في ماكتبه دارجنسون التأكيد الآتي حول روسيا:

"إذ بلغت هذه القوة الحضارة بشكل مفاجئ، فقد وجدت نفسها في وضعية عظمة هائلة"[38].

إنها فقرة مخادعة فهي مقتطفة في الواقع من الطبعة الثانية التي أصدرها، في العام 1784، الماركيز دو بولمي (Marquis de Paulmy) ابن دارجنسون. صحيح أنه قد ذكر في الطبعة أنها قد "صححت على مخطوطاته (أي مخطوطات الكاتب)" إلا أنها ليست أمينة. وفي الطبعة الأولى، في العام 1764، نقرأ ما يلي:

---

(37) قليلة هي الدراسات المتخصصة التي كرِّست بالفرنسية إلى ماركيز دارجنسون (Marquis d'Argenson) . وقد نوقشت أطروحة بعنوان: La philosophie politique et morale du Marquis d'Argenson (1694-1757)، في شباط/ فبراير من العام 2004 لبيتر بالزس (Peter Balazs) في جامعة سجد (Université de Szeged) بالمجر، وهي لم تنشر بعد.

(38) انظر الملحق.

"إذ بلغت هذه القوة مرحلة الصقل بشكل مفاجئ، فقد وجدت نفسها في وضعية عظمة هائلة".

في العام 1784، كان مصطلح حضارة قد أصبح راسخاً ويصح الافتراض أن ماركيز دو بولمي قد حدَّث بهذه الطريقة نص والده في سعي صادق منه للحفاظ على سمعته[39].

حتى لو حصل تزوير في الكلمة، إلا أن السياق باقٍ من طبعة إلى أخرى. إنّه سياق التناقض بين الهمجية وما لا يسمّيه دارجنسون على ما يبدو "الحضارة" بل "الصقل". في "أفكار حول إصلاحات الدولة"[40] (Pensées sur les réformations de l'Etat) وهي مخطوطات يطوّر فيها هذه الأفكار، يستخدم دارجنسون الصفة "متحضر" في عبارة "منذ أن أصبح العالم متحضراً" ويحدد قائلاً: "خرج البشر من الهمجية وهم يمارسون بشكل جيد جداً الفنون ويمتلكون القوانين والنماذج والمقالات من كلّ نوع في سبيل معرفة

---

(39) كل شيء يدعونا إلى الظن بأن ثمة تغيير قد حصل، لكن لا يمكننا أن نكون متأكدين بالكامل لأننا لا نمتلك كل المخطوطات. من العام 1730 وحتى وفاته في العام 1757، أدخل دارجنسون تعديلات دائمة على مخطوطته. وهكذا وجد من الكتاب عدد من المخطوطات تمكن بولمي من الاطلاع عليها. لكن أغلبها قد أتلف في حريق مكتبة اللوفر في العام 1871. لكن ما يزال هناك عدد من النسخ المخطوطة من "التأمّلات"، أربع من في مكتبة أرسونال (Arsenal) وواحدة في أرشيف وزارة الخارجية.

(40) المخطوطة موجودة في مكتبة جامعة بواتييه (Poitiers) وقد نشرت في القرن التاسع عشر في: Marquis D'Argenson, *Mémoires et journal inédit du Marquis d'Argenson*, publiés et annotés par M. le Marquis d'Argenson, 5 vol. (Paris: Jannet, 1857-1858), t. V.

الممارسات الجيدة"[41]. أن يحمل ارتباط تقدم العلوم والفنون مع تحسين العادات والسياسة اسم "صقل" فهذا ما يحدّده دارجنسون في فقرة أخرى من خلال استعارة الصقل:

"البشر وأهواؤهم ذرات ذات زوايا تتطاحن وتبلى بالاحتكاك الدائم؛ وفي النهاية تصير مستديرة وناعمة وتشكل كلاً متجانساً ومسالماً كما المحيط خلال الطقس الجميل الهادئ. هكذا نحن يصقلنا هذا وذاك في مجتمعاتنا التي ارتبطت من الخاص إلى العام بشكل يطرد سريعاً جزءاً خشناً وحاداً يصير جسماً غريباً ملفتاً ما لم يتقولب بسرعة"[42].

يمكن أن نضيف على الاستعارة التي تلعب بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي لكلمتي مصقول وصقل (poli/polir)، المشاكلة بين مصقول (poli) ومهذب (policé)، ففي قواميس القرن الثامن عشر يُرَد مصطلح (police) على الدوام إلى اليونانية "polis" مع سجلها المزدوج السياسي والحضري. هذا ما يحدّد جيداً الحقل الدلالي للتهذيب: التمدن والثقافة وتحسين التقاليد والمعارف. ليس التهذيب حالة بقدر ما أنه ديناميكية تاريخية أشار إليها دارجنسون بعبارة قال أنه استعارها من الأب دو سانت – بيار (l'abbé de Saint-Pierre)، هي عبارة "تقدّم الفكر العالمي"[43]. وإنّه لمن الصحيح أن الأب دو سانت – بيار يعبر، في "أعماله" الكثيرة عن ثقته في تحسين

(41) Marquis D'Argenson: "*Pensées sur la réformation de l'état*," dans: Ibid., t. V, p. 364.

(42) Ibid., p. 307.

(43) Ibid., p. 306.

العقل وفي التقدّم المرافق للعلوم والأخلاق والسياسة[44].

كان دارجنسون يلتقي الأب دو سانت - بيار في نادي لانتروسول (club de l'Entresol) حيث كان يجتمع أيضاً بمونتسكيو[45]. وفي واحدة من "أفكاره"، أعلن مونتسكيو أنه "من أتباع الأب دو سانت - بيار، هذا الرجل الممتاز" لأنه من الرجال النادرين في عصره ممن لم يهتموا فقط بالعلوم الفيزيائية ولكن أيضاً بـ "المعارف السياسية والأخلاقية"[46]. ألا يمكن أن نجد في هذا الإعجاب المشترك بالأب دو سانت - بيار مؤشّراً على أصل مشترك لفكرة الحضارة بين الكاتبين؟ فحتى الطريقة التي يبيّن فيها دارجنسون أن الصقل شكل من الضبط الذاتي للأهواء من دون قصد مسبق، تقرّب ثناءه على الصقل من "التجارة الناعمة" التي تترك في الأهواء آثاراً طيبة هي بدورها لاإرادية. بيد أن ثمة فرق يفرض نفسه وهو أن نمو التجارة لا يشكّل جزءاً من تقدّم العقل الإنساني بالنسبة إلى دارجنسون.

يرتدي النقد الذي يوجهه دارجنسون في واحدة من رسائله إلى كتاب ميلون أهمية من وجهة النظر هذه[47]. ربط بين مسألة

---

(44) Charles Irénée Castel de Saint-Pierre: *Ouvrajes de politique*, et *Ouvrajes de morale et de plitique*, quatorze tomes (Rotterdam: [s. n.], 1733-1741).

(45) Nick Childs, *A Political Academy in Paris, 1724-1731: The Entresol and its Members* (Oxford: Voltaire Foundation, 2000), SVEC 2000, 10.

(46) Montesquieu, *Pensées*, n° 1940, collection "Bouquins", edition L. Desgraves (Paris: Roberet Laffont, 1991), p. 590.

(47) رسالة نشرت في: Jean-François Melon, *Opere*, éd. par O. Nicastre et=

البذخ ومسألة الدين العام ورأى في ميلون الناطق باسم سياسة لو (Law)، التي تحدّدها ثلاثة مواضيع كبرى: التداول، الدين العام والاستهلاك والتي يدينها دارجنسون جميعها. فهو يتهم ميلون بأنّه عكس الأسباب والنتائج لأنّ التداول لا ينتج الوفرة، بل الوفرة تنتج التداول. وفي مواجهة السياسة الانفاقية لدى ميلون ولو يضع التوفير الذي يمارسه رب الأسرة أو مالك الأرض قائلاً: "لنقارن الدولة بمزرعة كبيرة في الريف" ويقترح "الاقتصاد البسيط، الدقّة في الدفع، وخفضاً حقيقياً للنفقات، وزيادةَ المداخيل، وإدارةً مفعمة بالصدق"[48]. نجد هنا مرة أخرى التناقض المميز بين دوائر التجارة الطويلة ودوائر الاقتصاد الزراعي القصيرة، ويقصد بمصطلح اقتصاد معنى إدارة الممتلكات العقارية العائلية.

مما لا شك فيه أن دارجنسون، كما فينيلون وميرابو، من أنصار حرية التجارة. لقد بيّن أونكن[49] (Oncken) أن عبارة "دعه يعمل، دعه يمرّ"، والتي نسبت عادة إلى كيناي أو إلى غورني، موجودة في الواقع عند دارجنسون. لكنه إن طالب بحرية التجارة، فهذا لا يعود إلى فضائل التبادلات التجارية بل إلى نقد السياسة التجارية التدخلية التي رأى أنها تعير أهمية مبالغاً بها إلى التجارة حين تسعى بكل قوتها إلى تعزيزها. في الكتاب التاسع عشر من روح الشرائع يضع مونتسكيو

= S. Perona, 2 vol. (Siena: Université di Siena-Pisa; Libreria Testi Universitari, 1977-1983), II., pp. 730-735.

(48) "Lettre sur le livre de *l'essai politique*," dans: Ibid., t. II, p. 735.

(49) A. Oncken, *Die maxime: laissez faire, laissez passer* (Bern: K.J. Wyss, 1886).

كلاماً على لسان "نبيل" فرنسي يقول فيه: "فليتركونا كما نحن"[50]. قد يكون هذا النبيل دارجنسون نفسه. وفي أي حال من الأحوال، هذا قول يسمح بفهم الفرق بين "اتركونا كما نحن" هذا و"كلمة السيد لوجاندر (M. Legendre) إلى السيد كولبير (M. Colbert) وهي: دعنا وشأننا" والتي يذكرها تورغو (Turgot) في "مديح فنسان دو غورني"[51] (Vincent de Gournay). طلب التجار، كما لوجاندر، من السلطة الملكية أن تلغي التنظيمات التي تعيق طموحها التجاري، من إجراءات حظر متنوعة وضرائب ردعية... وأعلنوا أنهم قادرون على تدبّر أمورهم لوحدهم، لكنهم في حال اعتبروا أن حماية الدولة يمكنها أن تساعدهم في تنمية مؤسساتهم التجارية، فإنهم لن يتردّدوا في اللجوء إليها. وحتى العام 1750، نادراً ما كانت مواقفهم المساندة لحرية التجارة منطلقة من مواقف مبدئية، وكانوا في أغلب الأحيان من أنصار فكرة "حماية الحرية"[52].

أما بالنسبة إلى دارجنسون، لم تكن التجارة، على العكس ممّا تقدّم، نشاطاً جيداً بذاته يجب تعزيزه بأي ثمن. اعتبرها نشاطاً اصطناعياً تلجأ إليه الشعوب الفقيرة:

---

(50) Montesquieu, *L'esprit des lois*, XIX, 6.

(51) Turgot: "*Eloge de Vincent de Gournay*," dans: *Ecrits économiques* (Paris: Calmann-Lévy, 1970), p. 103.

(52) أشار المعلقون الحديثون إلى التباسات غورني، من وجهة النظر هذه، حول تلك المسائل. انظر مثلاً إلى تقديم ت. تسودا (T. Tsuda) في طبعته:
Jacques Vincent de Gournay, *Traités sur le commerce de Josiah Child avec les Remarques inédites de Vincent de Gournay* (Tokyo: Kimokuniya, 1983).

"إن صغار الناس الفقراء، أمثال هولندا (حرفياً) وإنجلترا وجَنَوا والبندقية، وسابقاً مدينة أنفرس، وهذه الجمهوريات الصغيرة وهؤلاء السكّان التعساء الذين يقعون على الصخور والمستنقعات والبحيرات أو على الأراضي القاحلة والبخيلة تجاههم، فلا تقدّم لهم على الأكثر إلا مراع خضراء تطعم بضع حيوانات ومناجم شب وقصدير، أطفال الأرض التعساء هؤلاء كانوا على مرّ العصور بحاجة دائماً إلى حرفة التجارة وإلى اللجوء إلى كل مايجلب ربحاً"[53].

لكن، بالنسبة إلى بلد كفرنسا غني بالأراضي الخصبة وصاحب مناخ ممتع، فإن اللجوء إلى هذا النوع من الحلول ليس ضرورياً: "الزراعة مفضّلة على الصناعات ومصالح التجارة الداخلية على مصالح التجارة الخارجية. الاقتصاد أفضل من البذخ لزيادة رأسمال الدولة"[54]. يمكنه إذاً أن يقف موقفاً مبدئياً إلى جانب حرية التجارة لأن المسألة هي التخلص من "التجارة الإلزامية" المفروضة على الناس الذين لا حاجة لهم بها[55]. إن إرساء حرية التجارة يعني السماح للغرباء بالقدوم لعندنا لممارسة تجارة يحتاجونها من أجل أن يعيشوا ويكفوا عن إزعاج من يستطيعون تدبر أمورهم جيداً من دونها. إن "دعونا نعمل" عنده يوازي "دعونا وشأننا" أكثر مما

(53) D'Argenson: "*Pensées sur la réformation de l'état*," dans: *Mémoires et journal inédit du Marquis d'Argenson*, p. 370.

(54) Ibid., p. 275.

(55) René Louis de Voyer Marquis d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* (Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1764), p. 49.

يوازي "دعونا نعمل لوحدنا".

لكن إذا بدت أصول الحضارة الزراعية مؤكدة، كيف نفسر عدم تبني الفيزيوقراطيين هذه الكلمة؟ أليسوا هم أيضاً زراعيين؟ يقع كيناي في خط فينيلون وهو من الكتّاب النادرين الذين يذكرهم إيجاباً. أليس تبني مصطلح "اقتصاد" وحده ورفض مصطلح "تجارة" للإشارة إلى موضوع تأملاتهم هو بحد ذاته مؤشر انتماء؟ من المؤكد أن بداية مقالة "حبوب" (Grains) التي دشنت مهنة كيناي الاقتصادية، هي قطعة من أنطولوجيا الأدب الزراعي، الذي يعتبر شكوى دائمة ضدّ الضرر الذي أصابت به السياسة الصناعية والمدينية فرنسا الريفية والزراعية أساساً:

"منذ فترة طويلة أغرت صناعات الترف الأمة. نحن لا نملك الحرير ولا الصوف المناسب للأقمشة الجميلة والأغطية الناعمة، وقد أسلمنا أنفسنا لصناعة غريبة عنا واستخدمنا فيها عدداً كبيراً من الرجال بينما عدد سكان المملكة يتناقص وتصبح الأرياف خالية"[56].

ألا تعتبر أهم مفاهيم العقيدة، من عقم التجارة والصناعة ونقد ترف الزينة وتأكيد انتاجية الزراعة الحصرية... تنظيراً لهذا الخيار الزراعي الأساسي؟

هذا مؤكّد. يفرّق كيناي، على غرار ميرابو، بين التجارة

---

(56) François Quesnay: "Grains," dans: *François Quesnay et la physiocratie*, 2 tomes (Paris: INED, 1958), t. II, p. 459.

المباشرة، أي بيع صاحب الإنتاج لزراعاته، وتجارة التاجر، وكما يعتبر ميرابو أنه يجب ألا يؤخذ الثاني بالاعتبار. بيد أنه لا يجعل منه، على عكس ميرابو، نقطة انطلاق مسافة بين الريف والمدينة، مؤدّية إلى سياسة "إعادة الضخّ" وواضعة وجهاً لوجه الدوائر القصيرة ذات المواد أمام الدوائر الطويلة ذات المال. إن النقد الذي يوجهه كيناي إلى ميرابو يدلّ على هذا، فإذا كانت العلاقة بين السكان والقوت عصية على الفهم من دون وساطة الثروات، فهذا لأن الاقتصاد يجب أن يتمكّن من ضم دائرة الثروات. إنه طموح "اللوحة الاقتصادية" (Tableau économique) أن تربط الريف بالمدينة والزراعة بالتجارة وبالصناعة في دائرة تبادلات مدمجة حيث المنتوجات تقدر دائماً بحسب قيمتها حتى في حسابات الاستثمار. وهكذا نجد أنفسنا منذ البداية في اقتصاد تجاري.

هكذا، حتى لو اعتبرت الفيزيوقراطية التجارة مسألة عقيمة، إلا أنها تستوعبها وتستوعب معها روح التجارة. يحدّد الفيزيوقراطي غريفل (Grivel) الذي ساهم في كتابة المجلدات الاقتصادية في **الموسوعة المنهجية** (*Encyclopédie méthodique*) في العام 1788، الاقتصاد بروح الحسابات، وهو التعبير ذاته الذي يستعمله فوربوني، قائلاً: "يعتمد حسن استعمال قوتنا ومهارتنا وكل إمكانياتنا البدنية أولاً على ذكائنا المطبق على روح الحسابات"[57]. يؤدي هذا الأمر إلى إزالة الفرق بين المزارع (الفاضل) والتاجر (الساعي وراء

(57) Guillaume Grivel, "Economie," dans: *Encyclopédie méthodique: Economie politique et diplomatique*, 4 vol. in-4° (Paris-Liège: Pancoucke, 1784-1788), t. I, p. 184.

الربح) للحديث عن عالمية السلوكيات المصلحية. وكما التاجر عند غورني، فإن المزارع بالنسبة إلى كيناي هو عامل اقتصادي يشترط لامتلاكه سلوكاً عقلانياً أن يكون حرّاً ومدفوعاً بالمصلحة: "الزراعة التي يكون على رأسها مزارعون أثرياء هي مهنة شريفة للغاية ومربحة للغاية، مخصّصة للرجال الأحرار القادرين على دفع الأكلاف الكبيرة التي تستلزمها زراعة الأرض سلفاً"[58].

يمكن أن نتقدّم، انطلاقاً من هذه النقطة، بالفرضية التالية وهي أنه إذا كان الفيزيوقراطيون لا يعتمدون مصطلح حضارة فهذا لأنهم يحجمون عن استعمال كلمة تشدّد، بحسب استعمال ميرابو لها، على التمييز الصارم بين الحضارة الحقيقية والحضارة المزيفة، بين الأصالة الفاضلة في الريف والزيف المخادع للبذخ الحضري. وهكذا، لا يكون التفسير فقط كامناً في التمييز بين سجلين، السجل الوصفي والسجل المعياري في الاقتصاد، ولكن أيضاً في نمط المعيارية المعتمدة. يعرض ميرسييه دو لا ريفيير السجل المعياري للفيزيوقراطية في "النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية" (L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques)، لكنه خلافاً لميرابو، ليس من أتباع الفضيلة، بل هو مفهوم القابلية الاجتماعية الذي يعرضه مؤكّداً وجود "مجتمع طبيعي، عام ومتعارف عليه ضمنياً بين الأمم" وعارضاً "واجبات وحقوق أساسية تنجم عنه"[59]. وهذا ما يعتبر أقرب إلى "التجارة

(58) Quesnay, Ibid., t. II, p. 483.

(59) Lemercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (Paris: Fayard, 2001), troisième partie, chapitre 35 (titre), p. 322.

الناعمة" (صاحبة الأثر الدافع نحو نحو السلام، تماماً مثلما تدعو القابلية الاجتماعية نحو السلام)، ممّا هو إلى المفاهيم الزراعية، كما يعتبر تفضيلاً لنظرية العدالة في التبادلات بين الأفراد على عقيدة الفضيلة والتي تعنى بالخير والقيمة الداخلية لكل فرد.

يقودنا ما سبق إلى طرح سؤال حول البعد المعياري في المفهوم الزراعي للحضارة.

أي حضارة ؟

تبدو إذاً، الوقائع ثابتة: السياق الزراعي الذي أدخل فيه ميرابو مصطلح "حضارة"، وهوسياق يقع فكر دارجنسون في إطاره، يجب أن يميَّز عن سياق "التجارة الناعمة" حيث تصنع فكرة الحضارة من دون أن تلفظ الكلمة ذاتها. لكن ما هو بُعد هذه الملاحظة؟ بعد الإحجامات الأولى، تنتشر الكلمة بسرعة، كما يشهد **قاموس تريفو**، وتفقد انتماءها الزراعي كما أنها لا تعود تحتم رفض التجارة. حين نشر دوبون دو نيمور (Dupont de Nemours) في العام 1811 **الخطابات** (*Discours*) التي ألقاها تورغو في السوربون العام 1750، بينما كان تحت تأثير قراءته لـ **"روح الشرائع"**، لم يتردّد في إضافة كلمة "حضارة" الغائبة عن المخطوطة حيث بدا له أنها مناسبة. الاستدارة الزراعية التي ابتكرت الكلمة لم تكن بالتالي سوى فقرة بين هلالين، سرعان ما أغلقت. فمتى فرضت الكلمة نفسها بدت وكأنها تسمّي ما كان يجري في التفكير حول التجارة وآثارها. وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة، فإن فرق السياقات قليل الأهمية طالما أن الفكرة هي ذاتها. ولكن هل الأمر على هذه الشاكلة حقاً؟

حين قيّم مونتسكيو نتائج التجارة، وقف في امتداد ماندوفيل عندما ميّز بوضوح بين الفوائد العامة والعيوب الخاصة:

"لكن، إذا كانت روح التجارة توحّد الأمم، فهي لا توحّد الأفراد. نرى أنه في البلدان حيث لا يوجد سوى روح التجارة، يتمّ الاتجار بكل الأعمال الإنسانية وبكل الفضائل الأخلاقية: أصغر الأمور، التي تحتاجها الإنسانية تُعمل أو تُعطى مقابل المال. تنتج روح التجارة لدى البشر نوعاً من إحساس دقيق بالعدالة، يناقض السرقة من ناحية، كما يناقض من ناحية أخرى تلك الفضائل الأخلاقية التي تجعلنا لا نناقش على الدوام مصالحنا بقسوة كما تجعلنا نهملها أحياناً لمصلحة الآخرين"[60].

تحضِّر التجارة الشعوب بجعل علاقاتها أكثر سلمية، من دون جعل الأفراد أكثر أخلاقية، لأن الفساد الذي تدخله التجارة إلى العادات يلغي الرقابة الاجتماعية على الأفراد تاركاً إياهم لأنفسهم. هذا صحيح على مستوى العادات الجماعي كما على مستوى الدولة السياسي. حين يقدّم مونتسكيو بهذه الطريقة آثار التجارة، يجعل ممكناً النقد الذي يوجّهه روسو، ذلك القارئ المتعمق بـ **"روح الشرائع، في الخطاب حول العلوم والفنون"** (*Discours sur les sciences et les arts*) حيث يضع في مواجهة الشرخ بين الجماعي والفردي، وهو شرخ يميّز المجتمعات حيث تسيطر التجارة والبذخ، يضع وحدة الفضيلة التي تربط الفرد بالكل. إنها هذه القراءة التي

---

(60) Montesquieu, *L'esprit des lois*, XX, 2.

يتبعها كَنْت حين يميز بين الكائن "الذي صار حضارياً" والكائن "الذي صار أخلاقياً"[61]. يمكننا، انطلاقاً من هنا، فتح قضية الثقافة ضد الحضارة، كما فعل الألمان[62].

لكن هل تنهي هذه الازدواجية التي تميّز فكرة الحضارة الخاصة بـ "التجارة الناعمة" المسألة المطروحة؟ لا يبدو لنا الأمر كذلك. فهذا المفهوم، المنقسم أو المحصور لآثار الحضارة هو الذي يندّد به ميرابو على أنه زائف باسم مفهوم الفضيلة لدى الفرد في داخل الكلّ المتناغم. فميرابو يعتبر ألا وجود للمكاسب العامة من دون أخلاقيات خاصة. ودارجنسون كذلك يرى الأمر ذاته. الحضارة أو بالأحرى "التهذيب" ليس مجرد أثر شامل، بل هو يحوّل الأفراد أيضاً. ممّا لا شك فيه أن الأمر مختص بالخبث الفاضل أكثر ممّا هو مختص بالفضيلة بالمعنى الحرفي. بسبب الصقل والاتصالات المتبادلة، نعتدل في أهوائنا، ليس بدافع إرادة الخير الحقيقية بل بدافع التقليد الاجتماعي: "فلان يقمع اليوم اندفاعة طباعه لمجرد الخشية ألا يكون معشره طيباً، وهو نفسه في قرن آخر لن يغيّر ما في نفسه إلا بواسطة العقاب"[63]. تلي الرقابة الداخلية القمع الخارجي.

---

(61) Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, 7° proposition.

(62) نقد قدمه ج. موراس (J. Moras) في بداية هذه الدراسة وهو يحاول الخروج منه. انظر أيضاً:
Norbert Elias, *La civilisation des mœurs* (1939, 1969), trad. par P. Kamnitzer (Paris: Calmann-Lévy, 1973).

(63) Argenson: "*Pensées sur la réformation de l'état*," dans: *Mémoires et journal inédit du Marquis d'Argenson*, p. 307.

من المؤكّد أن روسو لما كان رأى في هذا سوى حيلة الكبرياء وليس الأخلاق الحقيقية. هذا هو السبب الذي من أجله لا يضع روسو الحضارة الجيدة في مقابل الحضارة السيئة، بل يرفض فكرة الحضارة بشكل جذري. يبقى أن ثمة فرق حقيقي بين الآثار الشاملة للحضارة كما يُنظر إليها في "التجارة الناعمة" والتطلع إلى الفضيلة في الرؤية الزراعية.

ما سبق يسمح بالعودة إلى فكرة تقدم بها بوكوك تقول إن الإنسانوية التجارية كانت تهدف إلى أن تحلّ محل الإنسانوية المدنية. فإذا اكتفينا بالإنسانوية التجارية بحد ذاتها، تلك التي نجدها في نظرية "التجارة الناعمة"، أمكننا أن نجدها ناقصة بالمقارنة مع تلك التي سبقتها. لا شك في أنه يمكن أن نرى في الشرخ بين الجماعي والفردي إمكانية قيام استقلالية أخلاقية حقيقية. ابتداء من اللحظة التي لا تعود فيها الدولة مسؤولة عن أخلاقيات رعاياها، ومتى ظهرت العادات على شكل تصرفات لا تسيطر بشكل فعّال كما في السابق على الأفراد، تفتح أمام هؤلاء إمكانية أن يصبحوا أشراراً (لا أخلاقيين). هذا لا يعني أنهم سيصبحون كذلك بالضرورة. قد يكونون متقشفين ومعتدلين في رغباتهم وأذواقهم... وإن كان الأمر ناجماً عن خيار حرّ قاموا به، فهذا من شأنه أن يعطي سلوكَهم قيمة أخلاقية أكبر. يمكننا حينذاك، على غرار كَنْت برأينا، اعتبار أن مسألة الأخلاقيات مستقلة عن مسألة الحضارة.

لكن، يمكننا أيضاً، على غرار روسو، أن نستنكر بيئة اجتماعية فيها من التجارة والبذخ والحث الدائم على الرغبة في التميّز ما

يعرِّض من يعيشون فيها إلى الفساد ويجعلهم في حالة هشاشة أخلاقية. يقدم ميرابو جواباً عن هذا النقد، هو جواب لا يرضي روسو وقد كان لقاؤه به لقاءً عقيماً[64]. رفض ميرابو الحضارة الزائفة، تلك التي لا تعدّل الفرد وطالب بحضارة ترتكز على الفضيلة الفردية. هذا، أكثر من "التجارة الناعمة"، ما يضعه في وضعية الحلول محل الإنسانوية المدنية. لا شك في أن الفضيلة التي يقترحها ليست جمهورية، بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، فالفضيلة لا تتحقّق بالمشاركة في المؤسسات العامة. لكن، ألا يمكن أن نجد فيها واحداً من العناصر التي تؤلف المفهوم الجمهوري على الطريقة الفرنسية بعد الثورة الفرنسية؟ فهذه الأخيرة لا ترضى في الحقيقة بالشرخ بين الفردي والجماعي.

بيد أن الرؤية التي يحملها عن الحضارة لم تكن عقيمة. ينهي يواكيم موراس دراسته بتقديم أفكار غيزو (Guizot) كما يبيّن أن هذا الأخير قد اعتبر أنه من غير الممكن في ما يشكّل بالنسبة إليه "حدث" الحضارة في داخلها، الفصل بين التقدّم الجماعي والتقدّم الفردي. هذا هو الشرط حتى يكون للحضارة بعد عالمي يطال الإنسانية: "حدثان يضمهما بالتالي هذا الحدث الكبير، هو باقٍ بشرطين ويظهر من خلال مظهرين: تطوّر النشاط وتطور النشاط

(64) انظر المراسلات بين ميرابو وروسو، بالأخص رسالة هذا الأخير بتاريخ 26 تموز/ يوليو 1767:

R. A. Leigh, éd., *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau* (Genève: Institut et Musée Voltaire, 1965-1971), tomes I-XIV, (Oxford: Voltaire Foundation, 1972), tome XV, nº 5991, 5991bis.

الفردي، تقدم المجتمع وتقدم الإنسانية"[65]. ربما كان ميراث المفهوم الزراعي استحالة وجود أي حضارة من دون أخلاقيات فردية.

(65) François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe* ([s. l.]: [s. n.], 1828), p. 18, cité par J. Moras, p. 84.

ملحق: بعض المقتطفات

فكتور ريكتي، ماركيز دو ميرابو

L'ami des hommes, ou traité de la population, Avignon, s.n., 1756-1758, 7 tomes en 6 parties en deux volumes in-4°

الجزء الأول

الفصل الثامن، العمل والمال

"يحقّ لرجال الدين أن يكونوا في المرتبة الأولى من أي مجتمع حسن التنظيم. الدين هو من دون منازع أول كابح للإنسانية والأكثر فائدة: إنه الدافع الأول نحو الحضارة؛ الدين يعظنا ويذكرنا باستمرار بالأخوة ويلطف قلوبنا ويرفع أفكارنا؛ هو يغني خيالنا ويوجهه بتوسيع مجال المكافآت والفوائد إلى أرض لا حدود لها، كما يجعلنا نهتم بمصير الآخرين في هذا المجال، في حين أننا نحسدهم في كل مجال آخر تقريباً". (t. I, part. I, p. 136).

الجزء الثاني

الفصل الثامن، هل يجب أن يكون المال سلعة أم لا.

"لقد أضمرت، على سبيل المثال، عدداً من المبادئ التي تقدّم لي أوسع المجالات. كان باستطاعتي أن أثبت العملية البسيطة التي من خلالها تخفض وفرة المال عدد السكان بشكل طبيعي، وهذا نسبة لكونها ترفع استهلاك الفرد الواحد، وكيف أيضاً أن هذه الوفرة، إذا ما ذهبت بعيداً، تلغي الصناعة والفنون وترمي الدول بالتالي في الفقر والتناقص السكاني. من هنا تولد الطريقة التي يتمكّن بها وزير ماهر ومهتم من أن يعكس الحلقة الطبيعية التي تحملنا من الهمجية إلى الانحطاط عبر الحضارة والثروة، قبل أن نبلغ نهايتها". (t. I, part. II, p. 176).

بحوث حول الدول الريفية "*Mémoires sur les états provinciaux*"

يقال إن هذا الشعب بسيط. إيه! فليرسلوا إلينا عاملين في الأخلاق بدل أن يتلقوا منا عاملين في المال. ماذا يمكننا أن نطلب من شعب أفضل من أن يكون بسيطاً؟ بساطة موفقة وحسنة، سبيل الثقة، فضيلة العظماء، زينة الصغار، واجب العباقرة الكبار، روح المجتمع أنتِ، فإذا كانت بعض مقاطعاتنا لا تزال تمجّدك بيننا، أيجب أن تخطط أناقتنا القاتلة وحساباتنا العمياء لطردك من هذه الملاجئ الصغيرة والأخيرة! أودّ أن أعرف أسس الحضارة وسأسعى إلى فهمها؛ لكني أظن أنّي أستطيع التأكيد أنه متى فقدت

البساطة الوطنية والشخصية في دولة ما، فإنّ دمارها المقبل لا يمكن أن تؤخّره الجهود العقيمة التي يبذلها حاسبو الفوائد الأذكياء ولا الأعمال الجديرة بالثناء التي يقوم بها أكبر الأمراء والوزراء والقضاة ومسؤولو النظام في المجتمع الآخرون. عبثاً تسعى الأناقة والتصنّع إلى الحلول محل أسس المجتمع وإلى تزيين هذا الداخل الجيَفي؛ فكل فضائل النفس الجميلة وكل الجهد الذي تبذله الروح العالَية وكل العلوم وكل الفضائل لن تنفع ما لم تكن البساطة هي الأساس والدعامة. وماذا يبقى من الدولة التي لم يعد يملك رعاياها سوى الفضائل المزيفة والأفكار الدنيئة أو المجنونة والخيالية؟ (t. II, part. I, pp. 237-238).

Traité de la monarchie (1757-1759, en collaboration avec Quesnay, édition Longhitano, Paris, L'Harmattan, 1999)

"الفنون والمفاهيم من كل نوع تجد مبدأها في هبة من الإله، ولم يعطنا الله شيئاً ينبغي رفضه، لكن لا يسمح لنا أن نختار. الحضارة وكل فروعها موجودة في قدر الدول وكثيراً ما تدخل عبر سبل تبدو الأكثر ملاءمة للوقوف في وجهها" (ص 4).

"يتعيّن على من يخلف الغازي، واحد من خلفائه أو عدد منهم، أن يحسّن العمل. هنيئاً على الأقل للأمم التي سمحت لها العناية الإلهية بالمرور على التوالي عبر هذين النظامين الشديدي الاختلاف، أي روح الحرب وروح التشريع. هذه الأمم وحدها شرّفت الإنسانية وعرفت طريق الازدهار. أما الأمم الأخرى فهي

لم تلقَ أبداً نير الهمجية جانباً ولم تكن أراضيها سوى صورة عن بلاد أعيث بها فساداً ودمرتها الحروب حيث يبحث بعض بقايا السكان راجفين عما فات الجندي الجشع والمتوحش أن ينهبه". (أول نسخة كتبها ميرابو، ص 53)

"لا تقدّم كل هذه التفاصيل سوى حالة بلبلة في الأمم المتجولة والغازية التي تعيش على جثث الأمم المهزومة، ولا يمكنها أن تعيش في هذه الحالة من التعدّي والسرقة إلا بقدر ما يمكنها أن تمتدّ وتنتصر وتنهب. ليس الأمم الملتهِمة سوى تجمعات بشر لا علاقة بينهم سوى النية المشتركة في الحصول على قوتهم بالقوّة، لأن القوت هو الهدف الأول في كل المجتمعات. وهو الهدف الذي ينبغي ألا نضيعه من أمام أعيننا في خلال تشكيل الحكومات. كل ما تبقّى ليس سوى تعديلات عنه. الفوضى والهمجية والشراسة والبطولة والسيطرة والنظام والسياسة والتمدّن والوطنية والإنسانية والعلوم والفنون والإدارة الاقتصادية والامتلاك الآمن للأملاك والعادات ما هي كلها إلا وسائل ونتائج مختلفة الأشكال لمجتمعات اهتمت بإرضاء حاجاتها بطرائق مختلفة، بهذه الدرجة أو تلك من الوفرة وبهذه الدرجة أو تلك من السهولة أو من الصعوبة. الشعوب المتعدية والسارقة، أحياناً في حالة الوفرة، وأغلب الأحيان في حالة الفقر لا تقيم رجاءها إلا في القوة والعنف والنهب. الأمم الراسخة والثرية بالنتاجات التي تولّد سنوياً من أرض تزرعها ومن التجارة المسالمة التي تتبادلها مع أمم أخرى، لا تقيم أمنها إلا بالقوة وحسن النظام". (ملاحظات كيناي(Quesany) ، ص 54-53).

René Louis de Voyer de Paulmy, Marquis d’Argenson

Pensées sur la réformation de l'état (in Mémoires et journal inédit du Marquis d'Argenson, publiés et annotés par M. le Marquis d'Argenson, Paris, Jannet, 5 volumes, 1857-1858, t. V)

تقدّم العقل الكوني (1750)

"هذه الحقيقة الكبرى التي قالها الأب دو سانت - بيار دون سواها : إن أملنا سيكون في تقدم العقل الكوني" (ص 306).

كان العالم طفلاً وهو يفطم نفسه ويتحسّن. تتبدّد الهمجية والعيوب المتأتية عنها تختفي. عاجلاً أم آجلاً ستحل الفضائل محلها لأنها ليست سوى صوت الطبيعة والنظام. منذ الآن صرنا نمقت الجرائم التي يدفع إليها العنف والتعصب. لقد رأينا السُّكر واللواط والخطف والسموم والاغتيالات تخف بيننا وفي أيامنا تقريباً. إن العبر هي التي تقودنا والممارسات الخارجية التي تنقلب إلى عادات والطباع التي تتماشى معها أيضاً. البشر وأهواؤهم ذرات ذات زوايا تتطاحن وتبلى بالاحتكاك الدائم؛ وفي النهاية تصير مستديرة وناعمة وتشكل كلاً متجانساً ومسالماً كما المحيط خلال الطقس الجميل الهادئ. هكذا نحن يصقلنا هذا وذاك في مجتمعاتنا التي ارتبطت من الخاص إلى العام بشكل يطرد سريعاً جزءاً خشناً وحاداً يصير جسماً غريباً ملفتاً ما لم يتقولب بسرعة. فلان يقمع اليوم اندفاعة طباعه لمجرد الخشية ألا يكون معشره طيباً وهو نفسه في قرن آخر لن يغيّر ما في نفسه إلا من طريق العقاب. (ص 307).

"هذا ما سيكون إذاً سياج الحرية والعدالة وحسن

رجائها: تقدم العادات والعقل، وإذا صارت الفنون والعلوم على تحسن، هل يجب أن نعتبر أن السياسة وحدها يجب أن تظل في المؤخرة؟" (ص 308).

"تجارة"

"دعوا الأشياء تسير وشأنها: هذا هو الشعار الذي يجب أن يكون لدى أي سلطة عامة منذ أن أصبح العالم متحضراً. لقد خرج البشر من الهمجية وهم يتعاطون الفنون بشكل جيد جداً، امتلكوا القوانين والنماذج والبحوث من كل نوع ليعرفوا أين توجد حسن الممارسة. دعوهم وشأنهم وستلاحظون أن كل شيء يتأثر حيث يحترم هذا الشعار بالشكل الأفضل. في الجمهوريات تزداد الثروات الخاصة وتزدهر ويستمتع كل بملكه ونرى تقدّم الفنون المفيدة فيها. وكذلك في مقاطعاتنا، فكل ما ليس خاضعاً إلى السلطة وكل ما يترك نشاط الإنسان أكثر حرية ينطلق ويثمر. لكن في المَلَكيات، وبالأخص كلما كانت مطلقة، أسقطت السلطة العامة كل شيء ودمرت وأغضبت وأبادت. هي تستملك كل شيء ولا تصغي إلا إلى أهوائها وتتسلط وتفقد صوابها. انظر أي خراب يسود بلاد فارس وتركيا وإسبانيا نتيجة تهوّر الملوك وجنونهم المدمّر". (ص 364).

أفكار حول الحكم القديم والحالي في فرنسا، (كتبت قبل العام 1750) *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* (écrit avant 1750)

1ère édition, Amsterdam, Jean-Michel Rey, 1764

المقالة التاسعة عشرة، روسيا

لقد أخرج بطرس الأكبر روسيا من "مصاف الأمم الهمجية".

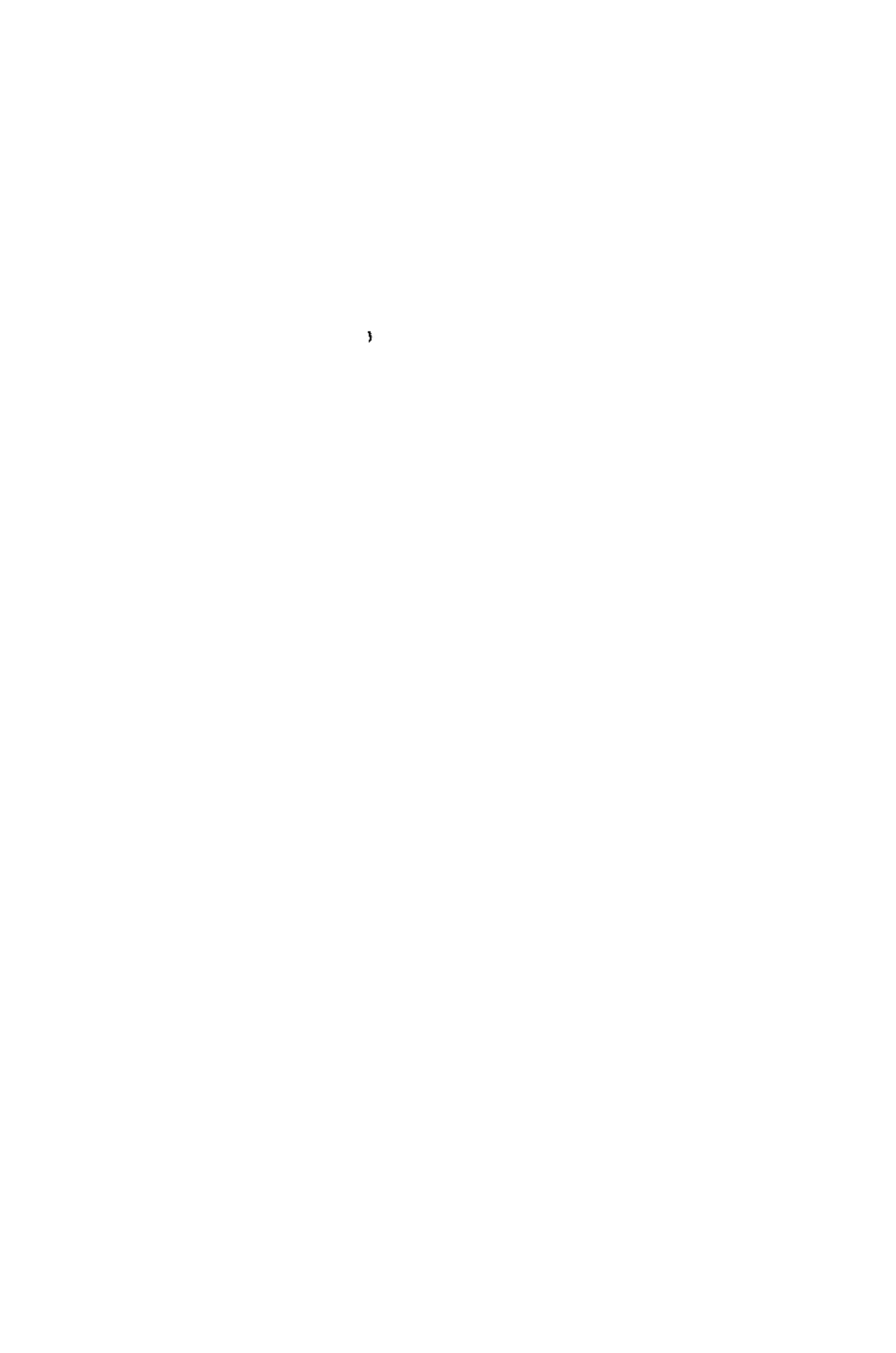
"إذ بلغت هذه القوة حالة التهذيب بشكل مفاجئ، فقد وجدت نفسها في وضعية عظمة هائلة" (ص 101).

"إن شعباً في هذه الوضعية يحتاج قوانين مختلفة عن تلك التي تحتاجها شعوب خرجت في وقت مبكر من الهمجية؛ يجب دفع هذا الشعب نحو الفنون وحتى نحو البذخ؛ يجب جذب الغرباء إلى البلاد، ليس لزيادة عدد السكان بل لحث سكانها إلى اعتناق الفضائل الاجتماعية والذوق السليم" (ص 101).

2° édition, "corrigée sur les manuscrits", Amsterdam, s. n., 1784:

المقالة التاسعة عشرة

"إذ بلغت هذه القوة الحضارة بشكل مفاجئ، فقد وجدت نفسها في وضعية عظمة هائلة" (ص 92).



بعض الأمثلة عن انتقال مفهوم "الحضارة" إلى أوروبا (1780-1765)

جورج دولاك

"انتقال" وبالطبع "حضارة" هما مصطلحان يحملان صعوبات متعدّدة[1] ناجمة عن كونهما مفهومين مركبين وأيضاً عن كون الأحداث أو المشاريع التاريخية التي يشيران إليها معقدة هي أيضاً. أضف إلى هذا أن كلمة "حضارة" غائبة عن معظم نصوص ستينات القرن الثامن عشر والتي ستشكل نقطة انطلاقنا، وبدلاً منها سنضطر في كثير من الأحيان إلى الاكتفاء بـ "متحضّر" أو "تحضير" أو "مدني" ("الدولة المدنية" المناقضة لـ "الحكم الاقطاعي" الموسوم بـ "الهمجية" بما

---

(1) انظر مثلاً الاعتبارات المنهجية التي تقدم بها ميشال إسبان (Michel Espagne) وميكائيل فيرنر (Michaël Werner) في مقدمة مقالتهما التي تحمل عنوان: Michel Espagne et Michaël Werner, "La construction d'une référence culturelle allemande en France. Genèse et histoire (1730-1914)," *Annales, Economies Sociétés Civilisations* (Juillet-Août 1987), pp. 969-992,

وانظر: Katia Dmitrieva et Michel Espagne, *Transferts culturels triangulaires France-Allemagne-Russie* (Paris: Maison des Sciences de L'homme, 1996).

أنه يعتبر شبه خالٍ من القوانين ومن الحرية ومن الملْكية الحقيقية). كما أن كلمة "حضارة" وما شابهها لا تشير في كثير من الأحيان، سوى إلى مظهر من ظاهرة يعتبرها المفكّرون الذين طوروا المفهوم واستخدموه ظاهرة شاملة. نحن إذاً أمام الكثير من الإزعاجات التي ستجبرني على الإتيان بتمهيدات تخص الأمثلة التي سأقدمها. وأهم هذه الأمثلة تعنى بمحاولات هادفة إلى جعلِ مفهوم معيّن حول تقدم المجتمعات مقبولاً ومطبقاً في روسيا في بداية عهد كاترين الثانية، وهو مفهوم ارتسم لدى المفكرين الاسكتلنديين من دايفد هيوم (David Hume) إلى وليام روبرتسون (William Robertson) وآدم سميث (Adam Smith). يعزّز هذا المفهوم الفكرة القائلة إن روسيا يجب أن تستوحي التطوّر الذي عرفته أمم أوروبا الغربية، المسماة "متحضرة"، منذ بدايات القرون الوسطى وصولاً إلى عصر النهضة، حينما شهد التنظيم الاجتماعي والحياة الاقتصادية والمؤسسات السياسية والعادات تحولات تدريجية وبشكل تناسبي. فخلف تنوع الأحداث تستجيب هذه العملية في جوهرها إلى ضرورة تاريخية كونية. وهكذا يمكن توقّع، وبالتالي تسهيل، المسيرة التي يجب أن تقوم بها روسيا، هذا البلد الذي لا يزال "همجياً"، على طريقتها من أجل أن تبلغ حقيقةً القدرات التقنية والعلمية والرقي الثقافي الذي جهد الملوك الروس من أجل استيراده من الغرب، محصلين نتائج اعتبرت مخيّبة عموماً.

علاقة ثلاثية

هكذا، عرفنا فترات الانتقال التي سأتحدّث عنها من خلال كتابات ذات هدف عملي لا نظري. ومن الضروري، قبل التوغّل

إلى أبعد من هذه النقطة، أن نحدّد نوعاً ما ظروفها التي تلقي ضوءاً على وضعيتها. إن أصحاب هذه النصوص هم في غالبيتهم وسطاء يعملون انطلاقاً من فرنسا وأهمهم رجال ثلاثة متقاربين من حيث الوظيفة المشتركة التي قاموا بها بشكل غير رسمي ابتداءً من منتصف ستينات القرن الثامن عشر حينما أصبحوا وكلاء ثقافيين لإمبراطورة روسيا في باريس ومستشارين كذلك. كانت تلك الفترة التي أعلنت فيها كاترين الثانية عن طموحات كبيرة في ما خص تنمية إمبراطوريتها. وكان أول من تدخّل في هذا المجال، ابتداءً من العام 1765، الدكتور ريبيرو سانشيز (Ribeiro Sanches) وهو طبيب برتغالي كان قد استقرّ في باريس بعد أن أنجز حياة مهنية لامعة في روسيا بين العامين 1731 و1747[2]. كان الطبيب السابق للقيصرة إليزابيت (Elizabeth) وعضو مراسل لأكاديمية العلوم في

(2) Maximiano Lemos, *Ribeiro Sanches: a sua vida e a sua obra* (Porto: Tavares Martins, 1911),

بعد أن غادر سانشيز (1699-1783) البرتغال في العام 1726، لم يفقد اتصاله يوماً مع وطنه الأم وابتداء من العام 1759، كانت حكومة ماركيز دو بومبال (Marquis de Pombal) تستشيره حول إصلاح النظام التربوي وحول مسائل متعلقة بالصحة العامة

(Ribeiro Sanches, *Obras*, éd. par Joaquim de Carvalho et Maximino Correia (Coimbra: Universidade de Coimbra, t. I, 1959; t. 2, 1966)),

وخضعت بعض نواحٍ من علاقاته بروسيا إلى دراسة من طرف ويلمس دايفد:

David Willemse, *Antonio Nunes Ribeiro Sanches-élève de Boerhaave- et son importance pour la Russie* (Leyde: Brill, 1966),

في كتاب يحتوي المذكرة الوحيدة المنشورة من بين كل المذكرات التي كرسها سانشيز إلى روسيا

Sanches, *Sur la culture des sciences et des beaux-arts dans l'empire de Russie* ([s. l.]: [s. n.], 1765), pp. 126-167),

وكذلك نسخة عن كاتالوج بيع مكتبته.

بطرسبورغ (Académie des Sciences de Petersbourg)، وكانت كاترين الثانية تعرفه وتكنّ له تقديراً كبيراً. وقد ارتبط لفترة طويلة مع إيفان بتسكوي (Ivan Betskoï) الذي كانت الإمبراطورة قد كلفته بإنشاء وإصلاح مؤسسات تربوية كبرى، كما أقام الكثير من العلاقات سواء في الوسط الأكاديمي أم في بلاط بطرسبورغ. ابتداءً من خريف العام 1764، صار بتسكوي يستشيره في تنظيم المؤسسات الجديدة، وأولها دار الأطفال اللقطاء الكبيرة والتي كانت قد أنشئت لتوّها في موسكو وكان متوقّعاً منها أن تسهّل ظهور "طبقة ثالثة" في روسيا، بما أن الشبان الذين سيخرجون منها سيكونون رجالاً أحراراً. كان يفترض بهذه الطبقة الجديدة أن تؤمن انطلاقة الفنون الميكانيكية والعلوم والفنون الجميلة في روسيا. منذ البداية، أعطت هذه الاستشارات لسانشيز فرصة عرض وجهات نظره حول مبادئ هذه المؤسسات الجديدة ذاتها ومبادرات التنمية التي يفضلها على المستوى العملي. وهكذا بدأ يجادل لمصلحة تغيير جذري في السياسة موجهاً كلامه إلى بتسكوي ومن خلفه إلى الإمبراطورة[3].

---

(3) G. Dulac, avec la collaboration de João Miranda, "Civiliser" la Russie: sept ans de travaux de Ribeiro Sanches," dans: G. Dulac, éd., *La culture française et les archives russes: une image de l'Europe au XVIIIème siècle* (Paris: Ferney-Voltaire, CIEDS, [s. d.]), pp. 239-283,

(مع قائمة من مخطوطات سانشيز مخصصة لروسيا وصلت إلينا).

سنحيل في البداية إلى الرسائل الآتية:

Sur les beaux arts [...] (février 1765), *Sur le rapport que les sciences doivent avoir avec l'état civil & politique* [...] (juillet 1765), *L'introduction d'une meilleure administration de la justice* [...] (incipit d'un ms sans titre et en désordre, Juin-Août 1771), Moscou, Archives d'actes anciens (RGADA), fonds 1261-Vorontsov, opis 1, respectivement n° 2837, 2782 , 2784, et

= Bertrand Binoche, *Sur la culture des sciences et des beaux arts dans l'empire*

وسرعان ما حمل أفكاره حول طريقة "تحضير" روسيا دبلوماسي شاب هو الأمير ديميتري أليكسييفيتش غوليتسين (Alekseevich Golitsyn)، وزير روسيا المفوّض في باريس والذي كان يقدم نفسه علناً في برقياته على أنه من أتباع سانشيز[4]. كلاهما، وبالأخص الأمير، كانا على صداقة مع ديدرو (Diderot) الذي كان يعلم أن عليه السفر قريباً إلى بطرسبورغ بعد أن استفاد بين العامين 1765 و1767 من رعاية ملفتة أغدقتها عليه كاترين الثانية. وبانتظار هذا، كان الفيلسوف يبذل جهده لخدمة مشاريع راعيته والمحيطين بها فيجد لها بصعوبة أحياناً تقنيين وحرفيين وفنانين يحاول إقناعهم بالذهاب إلى روسيا، ويسهر من ناحية أخرى على الشبان الروس الذين كانت تستقبلهم أكاديمية الرسم والنحت الملكية كنزلاء لديها. هذه الخدمات وغيرها التي قدمها ديدرو إلى السلطات الروسية وإلى الإمبراطورة نفسها، بالإضافة إلى العلاقات المتعددة التي كان يقيمها في هذا الصدد، شكّلت بالنسبة إليه تجربة ومصدراً للتأملات. وقد استثيرت هذه الأخيرة من طريق الدعوة التي وجهت

= *de Russie* (Braga: Bibliothèque Publique, 1765), ms 640, fol. 1-42 (publié par: David Willemse, *Antonio Nunes Ribeiro Sanches-élève de Boerhaave- et son importance pour la Russie* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), pp. 126-167),

سنحتفظ بطريقة كتابة المخطوطات حينها تكون غير منشورة وسنحترم الطبعات المذكورة في حال كانت كذلك. ولنلاحظ أن مخطوطات سانشيز المحفوظة في مكتبة فورونتسوف (Vorontsov) في أرشيف موسكو هي محاضر لم تبلغ روسيا إلا بعد وفاة صاحبها والأخطاء الإملائية واللغوية فيها كثيرة.

(4) Dmitri Alekseevitch Golitsyn, "Lettres sur le servage et le développement de Russie (1765-1771)," dans: Georges Dulac, éd., *Politique et économie au temps des lumières*, études réunies par Gérard Klotz (Paris: Publications de L'université de Saint-Etienne, 1995), pp. 117-161.

إليه منذ العام 1767، لزيارة بطرسبورغ وقد بدأت نتائجها ترتسم بوضوح مع بداية سبعينيات القرن الثامن عشر قبيل سفره بقليل[5]. وخلال فترة بقائه التي دامت خمسة أشهر، كان عليه القيام بعمل استشاري مكثّف، نزولاً عند طلب الإمبراطورة، حول مختلف مظاهر المشكلة الروسية كما كانت تتصوّرها[6]، أي تجنيد الوسائل التي تسمح بتقريب المسافة بين إمبراطوريتها وبلدان الغرب في كلّ المجالات حيث يمكن أن تتوطد قدرات جديدة وفعالية أكبر لدى الدولة كما لدى المجتمع. بيد أن اقتراحات الفيلسوف استندت على الأقل بشكل ضمني إلى نقد جذري وجهه في وقت واحد

---

(5) *Qu'il faut commencer par le commencement*, dans: *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe* (pages écrites pour *l'histoire des deux Indes* et publiées dans la *Correspondance littéraire* de Grimm, 1772), dans: Denis Diderot, *Mélanges et morceaux divers: Contributions à l'histoire des deux Indes* (Sienne: G. Goggi, 1977), p. 354; également reproduit dans Diderot, *Œuvres, III, Politique*, éd. par Laurant Versini (Paris: Robert Laffont, 1995) (désormais *Œuvres* III) , pp. 608-611,

حول أولى تأملات ديدرو الخاصة بروسيا، انظر:

Georges Dulac, "Diderot et la civilisation de la Russie," *Denis Diderot*, Colloque international (Paris, Sèvres, Reims, Langures, 4-11 juillet 1984), éd. par Anne-Marie Chouillet (Paris: Aux Amateurs de livres, 1985), pp. 161-171; Gianluigi Goggi: "Diderot et l'abbé Baudeau: Les colonies de Saratov et la civilisation de la Russie," *Recherches sur Diderot et sur l'encyclopédie* (14, avril 1993), pp. 22-83, et "Diderot et le concept de civilisation," *Dix-Huitième Siècle*, n° 29 (1997), pp. 353-373 (ainsi que plusieurs autres études), et G. Dulac, "Diderot et le "mirage russe": quelques préliminaires à l'étude de son travail politique de Pétersbourg," dans: Sergueï Karp et Larry Wolff, éds., *Le mirage russe au XVIIIème siècle* (Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIIIème siècle, 2001), pp. 149-192.

(6) *Mélanges philosophiques, historiques, etc.*

سنذكر هذا المرجع بحرف (M) ومن طريق (*Œuvres* III, pp. 197-407) مع ذكر رقم القطعة.

إلى الحالة الاجتماعية القائمة وإلى المبادئ نفسها التي اعتمدتها السياسة المتبعة منذ بطرس الأكبر، وهو كان بذلك يستعيد حجج سانشيز من دون أن يذكر هيوم أو اسكتلنديين آخرين كما فعل بإصرار الطبيب البرتغالي وتلميذه الأمير غوليتسين من قبل. وفي ما عدا الأحاديث السرية التي دارت في بطرسبورغ، عبّر ديدرو علانية عن انتقاداته واقتراحاته في مساهماته المغفلة في **تاريخ الهندين**[7] (*Histoire des deux Indes*) والتي كتب الجزء الأكبر منها بين عامي 1772 و1780. وقد جمعت قطعتان من بين الأشد قوة في مجموعة مخطوطاته تحت عنوان، ربما وضع بعد وفاته، وهو **حول الحضارة في روسيا**[8] (*Sur la civilisation en Russie*).

إن دراسة الطريقة التي جرى تصدير مفهوم الحضارة كما رسمنا ملامحه إلى روسيا بفضل العلاقة الثلاثية القائمة بين المفكرين الاسكتلنديين ووسطائنا الباريسيين الثلاثة وكاترين الثانية أو المحيطين بها، تستلزم الأخذ بالاعتبار وقائع أكثر عمومية من المبادرات الفردية البسيطة. إن مفهوم النقل الذي وضع منذ

---

(7) Guillaume Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, والذي سنختصر عنوانه من الآن فصاعداً. ساهم ديدرو في الطبعة الأولى (1770)، ولكن أساساً في الطبعتين الثانية والثالثة الخاصتين (1774 و1780).

(8) تحمل هذه النسخة تاريخ 1775 وهو ليس بالضرورة تاريخاً صحيحاً، فأولى الفقرتين المجموعتين بهذه الطريقة قد أدخلت في العام 1780 في *Histoire des deux Indes* والفقرة الثانية هي نسخة من قطعة العام 1772 المذكورة سابقاً (Denis Diderot, *Mélanges et morceaux divers: Contributions à l'histoire des deux Indes* (Sienne: G. Goggi, 1977), pp. 370-393).

حوالي عشرين عاماً، يشير إلى ظواهر مركبة يمكن تفكيكها بالنظر إلى ما يلي: الطلب الموجود في البلد المتلقي، العرض المتاح في البلد المرسِل، وسطاء ينتمون ربما إلى مساحة ثقافية ثالثة، وأخيراً ظروف تلقي أو رفض الشيء المنقول، وهو في أفضل الحالات سيكون قد تحوّل إلى هذا الحد أو ذاك بفعل هذا النقل. سأحاول أن استخدم، بشكل أولي على الأقل، شبكة التحليل هذه في الحالة التي بين أيدينا مع التشديد بطريقة محددة على المظهر الأكثر أهمية بالنسبة إلى تاريخ المفهوم، أي العمل الذي أنجز لتطبيقه في روسيا.

الطلب الروسي

بعيد صعود الإمبراطورة إلى العرش، أعلنت بشدّة عن إرادتها في التعجيل بالتقدّم الداخلي في روسيا وعن رغبتها في الاستناد في هذا المجال إلى رجالات وأفكار من الغرب. وهي بذلك تستعيد عمل بطرس الأكبر ولو بتوجهات جديدة. وهكذا تصدرت المؤسسات التربوية أو بشكل عام الثقافية الساحة وشكلت على امتداد بضع سنوات واحدة من الشهادات الأكثر وضوحاً على طموحات الإمبراطورة. أما بشكل أكثر كتماناً، فقد أفصحت كاترين أيضاً عن مشروع تعديل التركيبة الاجتماعية في روسيا، وهي تركيبة بعيدة جداً عن تلك السائدة في البلدان الأكثر "تحضراً"، وهذا من أجل أن تغرف منها إمبراطوريتها قوى جديدة. وقد كانت هذه تطلعات نظر إليها واحد من سفراء فرنسا بجدية كاملة، حتى إنّه رأى فيها نوعاً من تهديد[9]. كما كان الاحترام الذي أبدته الإمبراطورة

= Dépêche du marquis de Bausset (21 Octobre 1765), citée par G. (9)

إزاء مفكري عصر الأنوار الفرنسيين ظاهرة جديدة جداً، ولا سيّما أنه قد أضيفت إليه نية معلنة بوضوح في إسناد عملها إلى استشارات واسعة. مارست هذه الظروف تأثيرات كبيرة في الكتابات التي نحن بصدد دراستها، أولاً لأنها كتابات وضعت استجابة إلى طلب معبّر عنه بشدة وبدا كأنه يبشر بعمل فوري وحاسم لمستقبل البلاد بعد الركود النسبي الذي شهده المجتمع الروسي على امتداد عقود طويلة. بيد أن هذا الوضع قد جعل مفكرينا الباريسيين أمام بعض التناقضات، الكامنة في البداية، بخصوص العمل الحضاري الذي يرغبون في تشجيعه. كان عليهم في البداية مواجهة مسلّمة، مثيرة ولكن قابلة للنقد بنظرهم، وهي أن التحوّلات المعلن عنها ستكون في جزئها الأكبر من عمل ملك يتوجهون إليه حيث إنه يزعم بأن تدخله سيكون فعالاً بشكل فوري على كل مستويات الحياة الاجتماعية، بدءاً بالزراعة والمهن، حيث سيقدم الغربيون الذين استدعتهم الرسائل الامبراطورية نماذج ممارسات خبيرة، وصولاً إلى المجال التشريعي أو أيضاً الفنون الجميلة والعلوم. من وجهة نظر المستشارين الذين نتخذهم كمثال، اقتصرت كل هذه المبادرات على مشروع "حمل الحضارة" إلى بلد لا يزال "همجياً"، من دون أن يجهلوا تنوّعه وكبره. بيد أننا سنراهم يختارون في أغلب الأحيان كبداية لكلامهم ما يناسب الأهداف الأخيرة لهذا الجهد الحضاري، أي حصول روسيا بسرعة على قدرات فنية وعلمية من

Goggi, "Diderot et l'abbé Baudeau: les colonies de Saratov et la civilisation = de la Russie," *Recherches sur Diderot et sur l'encyclopédie* (14 avril 1993), pp. 29-30.

أعلى المستويات، كما يمكن أن نرى من خلال عناوين مذكرات سانشيز الأولى (1765). أما بالنسبة إلى ديدرو، فهو سيبدأ بعد بضع سنوات نقده لسياسة الإمبراطورة بهذه الكلمات: "أنتم تريدون تحضير شعوبكم والإيحاء إليهم بحب الآداب وشغف الفنون الجميلة [...]"[10]. بالطبع، هذا المظهر من العمل الإمبراطوري كان يخص بشكل مباشر المفكرين الباريسيين، لكن إن نظرنا إلى التأمّلات التي كان يوحي بها بانتظام في بداية الكلام، يبدو أن هؤلاء المفكّرين قد رأوا فيه واحداً من الطموحات التي تميّز البرنامج المعمول به في روسيا ولكنه الطموح الأكثر قابلية للنقد.

اللجوء إلى العرض القادم من ما وراء بحر المانش

من هيوم إلى روبرتسون

عند تسلّم المستشارين الباريسيين الثلاثة الطلب الآتي من بطرسبورغ، قدّموا الجواب غارفين بوضوح أو من دونه، من أفكار موجودة في كتابات هيوم ثم كتابات المدرسة التاريخية الاسكتلندية التي كانت في طور التشكّل آنذاك. من ناحية سانشيز الذي بدا صاحب التأثير الأكثر حسماً في هذا المجال، لم يكن الأمر مجرّد ارتجال أبداً. فمنذ الفترة الطويلة التي قضاها في لندن بعد مغادرته البرتغال، كان قد احتفظ بعلاقات عديدة مع بريطانيا العظمى وكان يتلقّى منها بانتظام الكتب والمعلومات، ويفيد أرشيفه الخاص أنه كان يقرأ أعمال هيوم الفلسفية ولا سيّما **الخطابات**

---

(10) *Qu'il faut commencer par le commencement*, *Œuvres* III, p. 610.

السياسية (*Political Discourses*) منذ بداية خمسينيات القرن الثامن عشر ثم **تاريخ إنجلترا** (*History of England*) في خلال السنوات التالية. كما تندرج غالبية أعمال المدرسة الاسكتلندية في فهرس مكتبته ولا سيّما **تحقيق في مبادئ الاقتصاد السياسي** (*An Inquiry into the Principles of Political OEconomy*) لجيمس ستوارت (James Steuart) (1767)، ودراسة **حول تاريخ المجتمع المدني** (*An Essay on the History of civil Society*) لآدم فرغوسون (Adam Ferguson) (1767)، **وتاريخ اسكتلندا** (*History of Scotland*) (1759) **وتاريخ حكم الإمبراطور تشارلز الخامس** (*The History of the Reign of the Emperor Charles V*) لوليام روبرتسون (William Robertson) (1769) مع ترجمة جان باتيست سوارد (Jean-Baptiste Suard) لـ *Histoire de Charles Quint*، **ومشاهد من تاريخ الإنسان** (*Sketches of the History of Man*) للورد كايمز (Lord Kames) (1774)... إلخ. ذكرت أعمال أخرى كذلك في دفاتر الملاحظات. تستشهد مذكراته الأولى حول روسيا (1765) بالكثير من أعمال هيوم، أما آخر الكتابات التي بحوزتنا حول هذا الموضوع (1771) والتي كتبت في وقت كان صاحبها يستشعر بفشل محاولته، فهي تقتصر عن قصد على تعليق حول **الاقتصاد السياسي** لستوارت، علماً أن هذا الجزء من المخطوطة ناقص، وعلى تاريخ أوروبا الذي وردت ملامحه في مقدمة شارلكان (Charles Quint) الشهيرة لروبرتسون.

انطلاقاً من هذه المعطيات، وقبل الغوص في العمل الذي سيمكّن سانشيز من تطبيق مفهوم الحضارة على روسيا خلال عهد

بطرس الأكبر أو كاترين الثانية، يمكننا أن نحاول تقييم المواد الخام التي احتفظ بها واستملكها لهذا الهدف. إن تبيان الخيار الذي طال العرض الاسكتلندي سيكون تقريبياً بالضرورة ولا سيّما أننا لن نحتفظ في هذا التقييم الأولي إلا ببعض المواضيع الأكثر أهمية.

سنمرّ مرور الكرام على ملامح أنثروبولوجيا يضعها سانشيز في بداية تأمّلاته حول المجتمعات المتحضرة وهي تقول ما يلي: لم يكن للبشر في البداية سوى قانون الضرورة لتأمين بقائهم واستمرار جنسهم، وهكذا تشكل العائلات أصل المجتمعات التي تعتاش على الصيد والقطاف ثم تنتظم حقيقة حينما تظهر الزراعة تصاحبها الفنون الأبسط قبل أن تتدخّل التجارة أخيراً[11]. حينما ذكر سانشيز باختصار التطور عبر مراحل متتالية وهي فكرة شكّلت موضعاً شائعاً في المدرسة التاريخية الاسكتلندية، أدخل كمية العمل وطبيعته كمعيار لتقييم اقتصاد الدول مستشهداً بهيوم[12]. وثمّة موضوع آخر مأخوذ بوضوح عن فيلسوف إدنبرة وهو التبعية المشتركة بين مختلف قطاعات المجتمع أي العلاقة المتبادلة التي نلاحظها تاريخياً بين مختلف النشاطات وهي تؤدي إلى علاقة متبادلة بين مستويات النمو التي تبلغها في بلد معين. وهكذا، في دراسة الرقي في الفنون (Du raffinement dans les arts) يذكر أن درجة التفوّق في الفنون الحرّة وأيضاً في الفنون الميكانيكية تترافقان عموماً[13]. يرجع سانشيز وكذلك غوليتسين، إلى هذه الملاحظة حينما

---

(11) *Sur les beaux arts*, fol. 2-3.

(12) *Sur les beaux arts*, fol. 4.

(13) David Hume, *Discours politiques*, trad. par Fabien Grandjean (Mauvezin: TER, 1993), p. 23.

سيعملان على إثبات ضرورة الأخذ بالاعتبار بظروف نمو مجمل المجتمع بدل معالجة وسائل التقدم العلمي أو الفني بشكل منعزل إذ تُعتبر بشكل تبسيطي مجرد مسألة تربية وانتقاء النخبة.

إلى جانب هذه النظرة التزامنية نوعاً ما، نحن أمام منظور زمني يتخذ شكل "تدريج" إلزامي يستند بوضوح إلى هيوم. فتحليله حول "أصل وتقدم الفنون والعلوم" يبدأ بملاحظة مفادها أن "انطلاقتها الأولى" لا تكون ممكنة إلا في دولة حرة، أي في جمهورية حيث تكفي مجموعة ولو أولية من القوانين "لحماية حياة المواطنين وأملاكهم" فتؤمن بذلك الظروف حيث "تستطيع العلوم أن تظهر وتزدهر"[14]. يبدو هذا الموضوع غير مؤاتٍ لمدّه وتطبيقه على روسيا، إذ يلاحظ هيوم تناقض بطرس الأكبر "المشبع بحب الفنون الأوروبية والإعجاب بها، بيد أنه يولي الإدارة التركية وعدلها التقريبي أهمية كبيرة. لكن مصلحينا سيستخرجون من هذا السياق حكمة أساسية في محاجّتهم وهي كما كتب هيوم يقول: "مهما كانت أي جمهورية همجية، فهي ستنتهي بالضرورة وعبر عملية محتومة إلى توليد القانون، حتى قبل أن يتقدّم البشر كثيراً في العلوم الأخرى. من القانون ينبع الأمان ومن الأمان ينبع الفضول ومن الفضول تنبع المعرفة"[15]. ستكون هذه الصيغة الأخيرة عند سانشيز وغوليتسين بمثابة مبدأ ولن يفتآ يرجعان إليها لأنها تختزل فكرتين ستحملان

---

(14) "De l'origine du progrès des arts et des sciences," dans: David Hume, *Essais et traités sur plusieurs sujets: Essais moraux, politiques et littéraires*, intr., trad. et notes de Michel Malherbe (Paris: Vrin, 1999), t. I, pp. 171-172.

(15) Ibid., p. 172.

فائدة كبيرة في تحديد سبل الحضارة الروسية وهما: إرساء شرعية تحمي الأشخاص والأملاك وتعتبر نقطة انطلاق ضرورية لتطور هذه العملية من ناحية، والتسلسل الطبيعي انطلاقاً من هذا الأصل في مراحل متوالية يحكى عنها هنا بواسطة مصطلحات أخلاقية ولكن سهلة النقل كما سنرى، إلى اللغة الاقتصادية، من ناحية أخرى.

في ما خصّ هذه الآراء النظرية، وجب أخيراً أن نذكر مجموعة من الأمثلة التاريخية التي تشكل في الوقت نفسه أساسها الاختباري والمثال عليها لدى إصلاحيينا الباريسيين كما لدى هيوم. ممّا لا شك فيه أن الأوائل قد استفادوا أساساً من بعض اللوحات التوليفية الواردة في تاريخ إنجلترا حيث ترد أفكار عامة حول مرحلة تاريخية ما، مع الإشارة إلى التطور الحاصل في بلدان أوروبية أخرى. واللوحة التي تختتم تاريخ سلالة بلانتاجونيه (Histoire de la maison des Plantagenets) تقيم علاقة وثيقة بين الاستبدال التدريجي الذي حصل من نظام القنانة إلى نظام الإيجار وتحسّن طرائق الزراعة وزيادة التبادلات النقدية واتساع هامش الحرية الشخصية التي تمهّد لظهور الحريات المدنية والسياسية من ناحية، وتطوّر الفنون الذي لطالما خنقه "النظام العنيف" في الحكم الإقطاعي[16] من ناحية أخرى. وكان سانشيز يصف النظام الروسي التقليدي بالنظام "العسكري" أو "الإقطاعي" الملطف قليلاً ببراعم "القيد المدني" التي ظهرت خلال ذلك القرن والتي سيكون لنا عودة إليها. وهكذا، يصير من السهل أن نطبق على روسيا وجهات

---

(16) David Hume, *Histoire de la maison de Plantagenet*, trad. par madame B*** [Belot], 2 vol. in-4° (Amsterdam: [s. n.], 1765), t. II, pp. 610-615.

نظر هيوم حول تطور أمم الغرب وبالأخص من القرن الثاني عشر وحتى عصر النهضة. ويبيّن جيمس ستوارت الذي يستوحي منه سانشيز أيضاً، أن التطور التاريخي في كل أوروبا الغربية يرتكز على ظهور الاقتصاد النقدي انطلاقاً من الزراعة حيث يكون المزارع أصل كل النشاطات الحرة والمولّدة للربح[17]. وأخيراً، يحلّل وليام روبرتسون بلغة مختلفة أسباب ومراحل تفكك النظام الإقطاعي من عهد الحروب الصليبية، راسماً صورة عامة لتداخل العناصر السياسية والاقتصادية والثقافية في خلال هذا التطور. وكما لاحظنا سابقاً، سيعتبر سانشيز أن الدرس الذي ينبغي استخلاصه من كتابه كما من كتاب ستورات شبه بديهي في حالة روسيا[18].

استطراد بخصوص اقتراح إنجليزي

قبل أن نقارب مسألة تطبيق هذه العناصر من قبل المفكّرين الباريسيين في كتاباتهم المخصصة للحضارة في روسيا، سأنتقل إلى مسألة تمكننا من حسن تقدير ظروف النقل الذي نحن بصدده. هو مشروع تربوي كبير قدمه المحترم جون براون (John Brown)، كاهن نيوكاسل[19]، إلى كاترين الثانية يعطينا في هذا المجال

(17) James Steuart, *An Inquiry Into The Principles of Political Economy*, ed. by Andrew S. Skinner, 2 vol. (Chicago: University of Chicago Press, 1966), and Noboru Kobayashi, "On The Method of Sir James Steuart's Principles of Political Economy," *The Economics of James Steuart*, ed. by Ramon Tortajada (New York: Routledge, 1999), pp. 102-120.

(18) *L'introduction d'une meilleure administration.*

(19) حول جون براون (1715-1766) وهو كاتب واسع الشعبية في القرن الثامن عشر، انظر: *Biographia Britannica*، وانظر:

= John W. Yolton, John Vladimir Price and John, eds., The *Dictionnary*

مؤشرات مفيدة: هو يسمح مثلاً باكتشاف أن الكلمة المولّدة (civilization) بالمعنى الناشط المعطى عامة للكلمة الفرنسية في تلك الفترة، كانت من المؤكد، منذ العام 1765، أكثر انتشاراً ممّا قيل أحياناً[20]. وبمبادرة من رجل دين أنجليكاني آخر هو دانيال دومارسك (Daniel Dumaresq)، القسيس الذي كان ملحقاً بكونتوار بطرسبورغ الإنجليزي، كان براون، في رسالة وجهها في الأول من تشرين الأول/ أكتوبر 1765 إليه[21] قد حدّد المبادئ التي يجب أن تدير ما أسماه "تحسين وتحضير الإمبراطورية بأكملها"، حيث إن العمل التربوي يجب أن يحصل تدريجياً وأن يتوجه أولاً

---

of Eighteenth-Century Philosophers (Bristol, Sterling: Thoemmes Press, = 1999), 2 vol.,

وأيضاً المعلومات المجموعة في الطبعة الجديدة لواحد من أعماله الأكثر شهرة:
John Brown, *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury, 1751*, introd. and bibliogr. by Donald D. Eddy (Hildesheim; New York: G. Olms, 1969).

(20) حتى قبل الرسالتين اللتين سنأتي على ذكرهما، كان براون يستخدم مرات عديدة الكلمة ولا سيّما بخصوص عمل ليكورغ (Lycurgue) في:
Lycurgue, *Thoughts on Civil Liberty: On Licentiousness and Faction* (London: L. Davis and C. Reymers, 1765), p. 52, 53, 54 ("One Degree Towards Civilization and Humanity"), etc,

في هذا الكتاب الصغير (ص 102) يهاجم هيوم بشدة ويتهمه بتدمير أسس الدين.

(21) Saint-Pétersbourg, Archives de l'académie de sciences, fonds 21-Müller, opis 3, n° 73, fol. 78-80; version légèrement abrégée dans: John Fortescue, ed., *The Correspondence of King George the Third, from 1760 to December 1783*, Six volumes (London: Frank Cass & Co., 1967), vol. I, pp. 189-193,

ستستند استشهاداتنا إلى هذه الطبعة.

يعلن دومارسك في رده أنه ترجم إلى الفرنسية رسالة براون ونقل هذه الترجمة الفرنسية إلى الإمبراطورة (المرجع المذكور، المجلد 2، ص 193-194). وأنا أشكر ميشال كوفاليفيتش (Michel Kowalewicz) لأنه أعطاني هذه الوثائق.

إلى النساء والكهنوت والنبلاء قبل أن يمتدّ ليشمل الشعب، كما يجب أن تحظى الأخلاق والدين بالمكانة الأولى مع دراسة القوانين والزراعة والتجارة والفنون والعلوم... إلخ. وأخيراً أوصى براون بوضع مدونة عامة للقوانين التي تقدّم أساساً متيناً للعملية ويمكن أن تتأقلم "مع أي درجة من التحسين والحضارة قد تنتجها الأزمنة القادمة" (بالإنجليزية في النص). كلمة (civilization) التي تكرّر على طول هذه الرسالة تشير بوضوح إلى عملية طويلة جداً ولكن يمكن التخطيط لها، علماً أن براون يعتبر الفشل النسبي الذي مني به بطرس الأكبر وخلفاؤه عائداً إلى "الرغبة في خطة حضارية عامة ومترابطة". إن تطوراً كهذا يستند في جزئه الأساسي إلى التربية، يجب أن يحمل معه تقدّماً اجتماعياً في جميع المجالات، حتى لو كان التشديد على العادات بوجه خاص. في حين كانت كاترين الثانية تنتقد في الوقت نفسه أفكار غوليتسين الذي ربط نمو روسيا بإلغاء القنانة، أحسنت استقبال أفكار براون التي لم تتخطَ التربوية وتتفق في كثير من الوجوه مع مشاريعها الخاصة. وهكذا، دعي قس نيوكاسل للذهاب إلى بطرسبورغ لكن سوء صحته قد حال من دون قيامه بالرحلة، فوجّه إلى الإمبراطورة في 28 آب/ أغسطس 1766، رسالة على شكل مذكرة وسّع فيها آراءه[22]، مقترحاً إرسال 25 إلى

(22) انظر: N. Hans, "Dumaresq, Brown and Some Early Educational Projects of Catherine II," *Slavonic and East-European Review*, vol. 40 (1961-1962), pp. 229-235,

تروى الفقرة بأكملها مع الوثائق المثبتة، في:
Andrew Kappis, *Biographia Britannica* (London: W. and A. Strahan, 1780), second edition, t. II, pp. 663-672,

في 28 آب/ أغسطس 1766، في رسالة إلى نيكيتا بانين (Nikita Panine) رافقت الرسالة - المذكرة التي أرسلت إلى كاترين الثانية، حدّد براون أنه يضم إلى النص=

30 شاباً روسياً كل سنة إلى إنجلترا لتلقي تعليم في خلال عشر سنوات، يمكّنهم من أن يصبحوا أساتذة بدورهم. نستشف في هذا النص مظهراً آخر ممّا يسميه (civilization)، علماً أن الكلمة قد اختفت من الطبعة الفرنسية، وهو أن المسألة تتعلّق دائماً وأساساً بالعادات ولكن بحسب العلاقة التي تربطها مع التقدّم الاقتصادي والاجتماعي المتلاحق بشكل طبيعي في مجتمع يبتعد عن "الهمجية". وبدل الانتقال الوحشي والإكراهي إلى الطرف النقيض المسمّى "البذخ وغياب الدين"، سنقرأ في ترجمة حرفية جداً للأصل الإنجليزي "التدخّل الطبيعي للوسط الحسن الذي يكمن في العلم والدين الحق والفضيلة وحب المصلحة العامة والتهذيب (politesse) العقلاني (Rational Civilization)". وينطلق براون شارحاً بشكل مطوّل ما يعنيه بـ "التدخل الطبيعي" قائلاً:

"[...] يبدو من خلال تاريخ الجنس البشري أنه حين تكون العادات قد وصلت تدريجياً إلى الكمال وبحسب مسار الأمور العادي (When the Improvement and Civilization of a Kingdom Pproceeds by a More Gradual and Unforced Progress of Things)، أي حين يجعل الملك النبلاء أوّلاً والشعب يمارسون ويحسّنون الزراعة التي

= الإنجليزي (الذي نشره المرجع المذكور، ص 669-672): ومن المعقول جداً أن هذه الأخيرة التي بقيت حتى يومنا هذا مجهولة وغير منشورة، هي التي قد ذكرت في النسخة التي نستشهد بها (Moscou, RGADA, fonds 1261-Vorontsov, opis 1, n° 2856, fol. 1-16).

لم تتطور المسألة أبعد من هذه النقطة: انتحر براون في 23 أيلول/ سبتمبر 1766، بينما كانت رحلته مبرمجة وممولة.

تعطي البشر الملذات الشريفة في الحياة وتستحث لديهم حباً للصناعة في كل المناطق الداخلية في البلاد، وحين مع هذا، نرعى الصناعات حتى تستعمل على أفضل وجه منتجات الزراعة، وحين يزداد بهذه الطريقة عدد السكان، وحين تنتشر هبات الطبيعة المزروعة في البلاد بواسطة التجارة الداخلية، وحين يتبع تقدم الأمور مساراً طبيعياً وحراً (When Such is The Natural and Unforced Progress of Things)، يبدو، كما قلت، من خلال تاريخ الجنس البشري أن بساطة فاضلة في العادات واحتراماً لمبادئ الدين وعلماً مفيداً ولو كان محدوداً ستظهر جميعها بشكل طبيعي كما لو أنها بديهية لدى أمة كهذه، شرط أن يكون كل هذا مدعوماً بنظام حكم. هنا التقدم نحو درجة أكبر من الأناقة والكمال في الفنون والعلوم يصبح سهلاً وطبيعياً من دون أن يكون خطيراً [...]"(fol. 11v°-12)

على العكس، إن آثاراً مضرة قد تنجم عن نهج سبق ذكره كما حصل في روسيا: "حين يكون الأمير متعجلاً للوصول إلى هدفه المنشود، ويهمل هذه الإجراءات الوسيطة والدرجات التي ينبغي المرور عبرها من أجل تحضير أمة بأكملها (Neglects These Intermediate Steps and Gradual Modes of Internal Civilization)، فيرغب في أقامة التجارة والفنون الغربية فوراً على أساس جهل وهمجية معممة"، فإن الحضارة تتوقف والبذخ غير السليم مع فساد السلوك سيطالان الطبقة العليا في حين يُترك الشعب لنفسه و"يظل غارقاً في همجيته السابقة" (fol. 12). لا تشكل هذه التأمّلات سوى استطراد وتذكير نظري وسط المشروع

التربوي عند براون. وقد نشك بقيمتها كتنبيه حقيقي من هذا النوع من الوهم التربوي الذي سيتعرف عليه سانشيز وديدرو في الكثير من الأعمال الإمبراطورية. بيد أننا سنتعرّف في صفحات براون هذه على شكل مخفّف ومؤقلم مع ما يقوله من استعادة للتدرّج التاريخي لنمو المجتمعات العزيز على قلب الاسكتلنديين. وهكذا نحن أمام نمطين مختلفين جداً من المشاريع الحضارية التي جُمعت بهذه الطريقة، في حين أن تكاثر الاعتبارات العملية يخفي أرجحية عدم التماسك الذي يطال هذه التركيبة. تسمح هذه الفقرة بتمييز الجاذب الذي مارسه مخطط تربوي أساساً على كاترين الثانية، كما تثبت أيضاً أن المكونات الأساسية لمفهوم الحضارة، كما تمت صياغتها في إدنبرة وغلاسغو، كانت واسعة الانتشار في حوالي العام 1765 وقد بلغت بطرسبورغ عبر طرق عدة.

عمل المفكرين الباريسيين

ريبيرو سانشيز وديميتري غوليتسين

تؤدّي إشكالية "النقل" بحدّ ذاتها إلى تقديم من كانوا وكلاءها على أنهم وسطاء، في حين أن اقتراحاتهم في ما خصّ روسيا كان لها طابعها وغناها الخاص الذي لا يمكننا الحديث عنه هنا، على الرغم من أن خطها الموجّه هو مفهوم مماثل أو قريب من الآلية الحضارية. وقد استفاد سانشيز في اقتراحاته من المعرفة التي كانت لديه عن المجتمع والمقاطعات الروسية، بما فيها الأراضي المغزوة حيث طرحت مشكلات من النوع الاستعماري والمثيرة جداً للاهتمام من وجهة النظر التي نحملها. أما بالنسبة إلى مصادر

الكتب الفرنسية التي استخدمت لتطوير بعض المواضيع المتصلة بمفهوم الحضارة، فإننا سنكتفي بدرس سريع لمثالين يمكنهما أن يساهما في تفسير عمل الانتقال الذي قام به المفكرون الباريسيون وسنتطرق إلى **أفكار حول الحكم القديم والحالي في فرنسا** (*Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*) للماركيز دارجنسون وإلى أعمال الفيزيوقراطيين من ناحية أخرى. يعتبر هذان النوعان من الأعمال ممثلين لنمطي المحاجّة اللذين يتناوبان في كتابات سانشيز حول وسائل "تحضير" روسيا والتحليل التاريخي والحساب الاقتصادي.

لا يطبق دارجنسون، الذي كان يكتب قبل العام 1750، النهج المقارن على تاريخ فرنسا ولكن يذكر بقوة، ضدّ بولانفيليه (Boulainvilliers)، "همجية" "الحكم الإقطاعي" وأسباب تفككه، ولا سيّما إفلاس كبار الأسياد في عصر الحروب الصليبية، وهو أمر استغله ملوك أسرة كابيه (Capet) ببراعة، كما يذكر بالآثار الحسنة على الاقتصاد والشعب التي تركها إعتاق الأقنان وظهور المجموعات الحضرية الحرة. وسيذكر سانشيز وغوليتسين معه أيضاً "أوصافاً مؤثرة للمكاسب التي نجمت عن هذه التغييرات"، كما يمكن أن نقرأها لدى مؤرّخي القرنين الثالث عشر والرابع عشر[23]. بيد أن أحد من المظاهر الأكثر إثارة للاهتمام في "أفكار"

---

(23) René Louis de Voyer Marquis d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* (Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1764), pp. 138-139,

وقد قدم عنه غوليتسين صوغة في:

Dmitri Alekseevitch Golitsyn, "Lettres sur le servage et le développement de Russie (16 mars 1766)," dans: Georges Dulac, éd., *Politique et économie* =

دارجنسون كان من دون شك، من وجهة نظرهم، الربط بين نوعين من السببية التاريخية: الإفلاس التدريجي للنظام الاقطاعي هو نتيجة طبيعية للظروف وليس نتيجة إرادة مقصودة أو "مبادئ خضعت للتفكير الملي"، لكن الملوك عرفوا كيف يستغلون على أفضل وجه الفرص التي أتيحت لهم من أجل "تدمير الأرستقراطية شبراً شبراً"[24]. ويشدد سانشيز أساساً على هذا المنظور المزدوج حين ينصح بملاحظة تطوّر المجتمع للتدخّل فقط في الموقع المناسب، فتأتي آراء دارجنسون لتسند مفهوماً يجعل من الحضارة آلية طبيعية وعملاً إرادياً في آنٍ واحد.

في هذا المجال، كانت مساهمة "علماء الاقتصاد" تلامذة كيناي مهمة، حتى لو أن كلمة "حضارة" لا تنتمي حقيقة إلى معجم ألفاظ المدرسة الفيزيوقراطية. بيد أن الأب نيكولا بودو (l'abbé Nicolas Baudeau)، مدير (Ephémérides du citoyen) قد كان من الأوائل في فرنسا في تطبيقه منذ العام 1766 على عمل التحويل القائم في روسيا. وإذا كانت العلاقة التي أقامها إصلاحيونا مع العقيدة الفيزيوقراطية واضحة بشكل متكرّر، فإننا سنحاول هنا فقط أن نحدّد بشكل مختصر مساهمتها في مفهوم للحضارة قد استوحيَ في جزئه الأكبر من مكان آخر. وفي الحقيقة، على الرغم

---

au temps des lumières, études réunies par Gérard Klotz (Paris: Publications = de L'université de Saint-Etienne, 1995),

كلمة "حضارة" التي وجدت في هذا الكتاب لا تظهر إلا في الطبعات المتأخرة (ولا سيّما Liège, *Plomteux*, 1797, p. 96)، على الأرجح بمبادرة من الناشر الذي يستبدل كلمة "تهذيب" (politesse) بخصوص الحديث عن روسيا.

(24) انظر أساساً الفصل الخامس من Marquis d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France.*

من أن سانشيز وديدرو قد أظهرا اهتماماً بأعمال "الاقتصاديين" وتعاطفاً معها، إلا أن تفكيرهما سلك بالإجمال طريقاً مختلفاً لأنه كان تاريخياً أساساً وارتكز على التجربة المكونة من تطوّر الأمم الغربية الطويل والتي كانت مساراتها المتشابهة ترسم ما أسماه ديدرو "تقدّم المجتمع"، وتعكس في المستقبل الرسم الأولي لعملية بطيئة بقي إيقاعها وتسلسلها الزمني غير مؤكدين. وعلى العكس، ينظر الفيزيوقراطيون إلى المجتمع في طريقة عمله الفورية، على صورة تلك اللوحة الشهيرة الخاصة بتشكّل ودوران المنتج الصرف، ويتصوّرون "الحضارة" على أنها عمل يمكن تخطيطه على مدة قصيرة نسبياً، كتلك التي يقترحها الأب نيكولا بودو في العام 1766 في[25] *Ephémérides du citoyen* بعد أن جمع المعلومات، على ما يبدو، من الأمير غوليتسين: لم يعد النموذج "تاريخاً طبيعياً"[26]، لكن "نظاماً طبيعياً" ينبغي العودة إليه. يبقى أن بعض المواضيع وحتى بعض عناصر المنهج المستوحاة من الفيزيوقراطية ستجد مكانها في

---

(25) Nicolas Baudeau, "Du monde politique," *Ephémérides du citoyen* (Janvier, Mars et Septembre 1766),

في الأجزاء الأخيرة من هذا المقال الكبير، يعرض بودو مخططاً "تحضير" لروسيا، المرجع المذكور (t. VI, pp. 65-80, 81-96, 97-112, 113-128) يندرج بشكل وثيق في النقاشات في تلك الحقبة، كما بين ج. غوجي:

Goggi, "Diderot et l'abbé Baudeau: les colonies de Saratov et la civilisation de la Russie," *Recherches sur Diderot et sur l'encyclopédie* (1993), pp. 45-71,

تجدر الملاحظة أنه في ذلك التاريخ، كان بودو فقط على وشك أن يعتنق الفيزيوقراطية الأكثر تشدداً.

(26) Paulette Carrive: "L'idée d' "histoire naturelle de l'humanité" chez les philosophes écossais du XVIII^ème siècle," dans: *La pensée politique anglaise de Hooker à Hume* (Paris: P. U. F., 1994), pp. 337-353.

الحجج المطروحة بخصوص روسيا، ولا سيّما من قبل سانشيز. يبدو أن النتائج التي تمّ التوصّل إليها بواسطة التحليلات الفيزيوقراطية قد ساعدت على القيام بنقل اقتصادي للكثير من مظاهر فكرة الحضارة. فسانشيز يرتكز، مثلاً، إلى تقييم لموازنات الفلاحين[27]، وهذا موضوع أساسي من مواضيع البحث في المدرسة الفيزيوقراطية في ستينيات القرن الثامن عشر[28]، من أجل إثبات أن الزراعة الروسية محكوم عليها بالركود في الظروف الاجتماعية القائمة آنذاك. وقد وردت حسابات أخرى لإثبات الضرر الاقتصادي الذي يتأتّى عن الاكتفاء الذاتي المعمول به في أراضي الإقطاعيين الذين ينعمون بوفرة من الحرفيين الأقنان أو أيضاً عدم التلاؤم بين اقتصاد بدائي والكلفة المرتفعة التي يجب على المجتمع أن يتحملها ليحافظ على مهن ذات مؤهلات عالية والتي تتطلّب سنوات طويلة من الإعداد. لماذا كل هذه الحسابات؟ هذا لأن الطريق التي يودّ سانشيز أن يراها مفتوحة أمام روسيا، هي تلك التي ستسمح بالإثراء العام والتدريجي للمجتمع بدءاً بإثراء المنتجين.

استغل سانشيز وغوليتسين وبعدهما ببضع سنوات ديدرو، مفهوماً مماثلاً لنمو المجتمعات لتطبيقه على روسيا. بيد أن الفيلسوف ديدرو كان يستخدم لغة مختلفة في كثير من الأحيان عن لغة الطبيب البرتغالي وتلميذه ويعطي آراءه من ناحية أخرى

(27) *Sur les beaux arts*, fol. 16v°-19v°, 9v°-10v°.

(28) Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique* (XVIIᵉ-XVIIIᵉ siècles) (Paris: Editions de L'école des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992), pp. 220-225 ("Les "budgets paysans" aux origines de la théorie").

امتدادات ولا سيّما سياسية، شبه غائبة عن كتاباتهما. يجدر بنا ألا نقارن هنا، لذا سنذكر أولاً العمل الرائد الذي قام به الطبيب البرتغالي قبل أن نتطرق إلى بعض مساهمات ديدرو الخاصة، والتي تبقى مع هذا قريبة جداً من الجو العام الذي يسيطر على المدرسة الاسكتلندية.

أطلق سانشيز في البداية حكماً قاسياً وهو استحالة زرع نشاطات ثقافية ذات مستوى عالٍ في مجتمع روسي يقف اقتصاده الزراعي على مستوى تأمين القوت الكافي وليس على مستوى السوق، ولايؤدي بالتالي إلا إلى قيام تجارة داخلية ضعيفة، حتى إنه لا وجود لأسر ميسورة بين "عموم الرعايا". في هذه الظروف، أصبحت المؤسسات الثقافية الكبرى من العهد السابق، على غرار جامعة موسكو (1755)، وأكاديمية الفنون الجميلة (1757) التي يفترض بها أن تعد على حساب الدولة قضاة وأطباء أو فنانين، أصبحت بنظره بدعاً اصطناعية ومكلفة من دون جدوى. وهكذا، شتّان ما بين تشكُّل "طبقة ثالثة" وبين شبه استحالة "أن تولد هذه الفنون ذات المواهب وتتكاثر وتصل إلى استحقاق الإعجاب العام"[29]. وإذا ما افترضنا النجاح الاستثنائي في إعداد بعض الأشخاص القيمين، فإن المجتمع لن يكون بأي شكل من الأشكال مستعداً لاستقبالهم ولن يجدوا فيه أي عمل إلا في البلاط ولعدد ضئيل منهم[30]. على الرغم من أن سانشيز قد أسس هذا النوع

---

(29) *Sur les beaux arts*, fol. 10v°.

(30) يعبر غوليتسين عن حكم مماثل في رسالة له إلى نائب المستشار ألكسندر=

من الأحكام على تجربته الشخصية، إلا أن محاجّته تحمل طابعاً تاريخياً أساساً. ويستمدّ واحداً من أمثلته المفضلة من إيطاليا في القرن الخامس عشر، حيث إن ثروتها الهائلة التي تراكمت بفضل الزراعة والصناعات والتجارات الكبرى، قد أفسحت المجال أمام انطلاقة الفنون والعلوم:

"[...] يلاحظ السيد هيوم بذكاء شديد أن الحاكم الذي لا يملك صانعاً يعرف كيف يصنع ذراعاً من القماش الناعم إلى درجة أن قيمته قد تبلغ جنيهاً كاملاً، فإنه يستحيل أن يتمكّن من إعداد عالم فلك[31]: لأنه من البديهي من أجل إعداد

= ميخالوفيتش غوليتسين في 16 آذار/ مارس 1766 والتي ستدوّن كاترين الثانية عليها ملاحظاتها: "إن المُلكية أمر لا غنى عنه لتشكيل الطبقة الثالثة التي من دونها لا يمكن للفنون والعلوم أن تزدهر أبداً، إذ لا يجب أن نقول إنها تزدهر حيث تنفق كميات من المال وتقدم رعاية الملك من أجل أن تنتج الأكاديميات بعض الفنانين أو بعض العلماء وحيث يكون أفضل الفنانين من الغرباء. على افتراض أنه بفضل الجهد المبذول واهتمام الحكم قد حقق كل تلامذة أكاديميتنا في بطرسبورغ وكل تلامذة جامعة موسكو نجاحاً مرموقاً، ماذا سيحلّ بهم؟ لن يتمكن البلاط من إعالتهم جميعهم على نفقته لأن عددهم سيكون كبيراً جداً والبلاط لا يحتاج سوى إلى بضعة رسامين وبضعة نحاتين... إلخ. أما الباقي فسيكون حرّاً كما تنص عليه الأنظمة الداخلية في هذه الأكاديمية [...] مع القليل من الانتباه، سنرى أن ثمة القليل جداً من الناس القادرين على استخدامهم لديهم، وسيحققون نجاحاً أقل في الخارج [...]"،

Dmitri Alekseevitch Golitsyn, "Lettres sur le servage et le développement de Russie (1765-1771)," dans: Georges Dulac, éd., *Politique et économie au temps des lumières*, études réunies par Gérard Klotz (Paris: Publications de L'université de Saint-Etienne, 1995), pp. 128-129.

(31) مستوحى بحرية من هيوم:

David Hume: *Du raffinement dans les arts* ([s. l.] :[s. n.], [s. d.]), et *Discours politiques*, trad. par Fabien Grandjean (Mauvezin: TER, 1993), p. =

صانع وفنان وعالم فلك وطبيب وقاضي من الفئة الأولى، يجب أن تكون الدولة في الوضعية التي كانت فيها إيطاليا، حينما استقرّت فيها هذه الفنون والعلوم: أنا أكرر مرّة أخرى، كان الإيطاليون أحراراً وأثرياء بواسطة الزراعة والصناعات الأولى في أوروبا وبواسطة التجارة مع العالم المعروف آنذك وبواسطة المبالغ المالية الضخمة التي كانت تصب في روما قبل الإصلاح:

"كل سعادة هذه الشعوب وزراعتها وصناعاتها وتجارتها مرّت على التوالي إلى فرنسا وإنجلترا وهولندا، وكان من السهل أن تتبع الفنون والعلوم هذه الثروات الناتجة من هذه المؤسسات الكبرى في إيطاليا." (*Sur les beaux arts, fol. 11*).

في روسيا، حيث بناء "السعادة" المترف هذا غير موجود، يجب أن يوجد "الأساس"، بحسب المصطلح المستعمل مرات عدة عند سانشيز، انطلاقاً من الزراعة، وهي نقطة انطلاق ضرورية لكل النشاطات المنتجة للثروة والتي تستطيع وحدها أن تجرّ خلفها النمو الثقافي المنشود. فما من شيء أكثر استعجالاً، إذاً، من فرض وضعية جديدة من "الفلاحين الأقنان" الذين يجب أن يجبروا فحسب على دفع مبلغ من المال إلى السيد صاحب الأرض، يحدّد بواسطة عقد، ليصيروا مزارعين، من دون أن يستخدم هذا المصطلح الأخير، ما يترك لهم إمكانية زيادة نشاطهم مع القيام بـ"التسليفات" الضرورية،

25, (essai d'abord publié en 1752 dans les *Political discourses* sous le titre = *Of Luxury* et repris en 1760 sous le titre de *Of Refinement in the arts*).

متى كانت مكاسبهم وممتلكاتهم تحت حماية نظام قضائي مناسب يدافع عنها ضد "تسلط الأسياد"[32]. وسيتمكنون بهذه الطريقة من الإثراء وتنمية حاجات جديدة تثير من حولهم نشاطات وتبادلات أكثر فأكثر تنوعاً. وهذا النوع من التطوّر مستحيل بالكامل في النظام الروسي الراهن آنذاك، حيث اقتطاعات الآسياد، سواء كانت عينية أو مالية، اعتباطية ولا تترك عموماً للفلاحين سوى ما يسدّ رمقهم بشكل بائس ويمكنهم من مواصلة نشاطهم بالمستوى ذاته، لنصل مع هذا إلى خلاصة تحليل موازنتين فلاحيتين نموذجيتين:

"هذه تقريباً الطريقة التي تسير بها أمور الزراعة عند الشعب الفقير الذي لايستطيع أن يدفع سلفاً من أجل أن يزرع. نظراً إلى أن زراعة الأراضي لن تعطي أرباحاً من أجل بيع الفواكه بكميات كبيرة بحيث يبقى منها أموالاً للتسليفات، يصير من المستحيل أن تخرج من هذه الزراعة تجارة الحبوب وكمال الفنون وصناعة المهن وما هو أصعب أيضاً أي الفنون الجميلة.

لكن الفلاح الروسي يدفع إلى سيده سنوياً أكثر من ثلثي عمله، وبالكاد يبقى له الثلث من أجل قوته وقوت أسرته ومن أجل أن يعيل نفسه ويشتري البهائم ويطعم الطيور الداجنة". (*Sur les beaux arts, fol. 17*).

يتجنّب سانشيز أن يقترح بوضوح إلغاء نظام القنانة وإقرار

---

(32) *Sur les beaux arts*, fol. 22v°.

حق الفلاحين بملكية الأرض، فهو لا يجهل تعلق الطبقة النبيلة بامتيازاتها، ويعتمد على الأرجح على الديناميكية الاجتماعية المحرّرة من طريق الإجراءات التي يتصوّرها من أجل بلوغ نتائج كهذه، في حين أن الأمير غوليتسين يفكر بهذه الأمور من ناحيته من دون لف أو دوران. ويكتفي الإثنان بالمطالبة بمنح وضعية جديدة لأقنان التاج كمقدمة للإعتاق العام. ومهما يكن من أمر، فإن معنى هذه الاقتراحات واضح، وحين يخلص سانشيز في نهاية مذكرته الأولى إلى تلخيص تحليله لأسباب الركود المسيطر في روسيا والإجراءات التي يتصورها للخروج منه، يستخدم استشهاداً بهيوم كمحور لجزأي هذه الخلاصة فيقول:

"مهما حسبنا وبحثنا وتأملنا من دون انقطاع في تقدّم الأمبراطورية الروسية، سنجد في النهاية أنه طالما بقي الفلاحون الأقنان العاملون في الزراعة العامة في الحالة الراهنة وحيث إنهم لا يملكون شيئاً خاصاً بهم، سيكون من المستحيل أن تزداد الزراعة ومعها العمل وبالتالي عدد السكان. ومن دون هذه القاعدة، فإن كل مشاريع التجارة وكل الفنون وكل العلوم لن تكون سوى بخار يتصاعد من الأرض ويختفي مع أول أشعة شمس. يعرض السيد هيوم هذا التدرّج في دراسته حول أصل الفنون والعلوم قائلاً: "من قانون الدول ذات الحكم الرشيد تأتي الملكية الخاصة، ومن الملكية تأتي الثقة وراحة البال ومن راحة البال يأتي الفضول ومن الفضول

تأتي كل أنواع المعرفة، في الفنون والتجارة والعلوم"[33]
(*Sur les .beaux arts, fol. 31*)

بعد التذكير بهذه المبادئ، يلخص سانشيز الإجراءات التي يرغب في أن تتبناها روسيا قائلاً:

أولاً، أن يزداد العمل واليد العاملة في الزراعة وفي كل الفنون والمهن الضرورية، وليس مهن الترف، ازدياداً بالحد الأقصى.

ثانياً، أن يحظى الفلاح والصنائعي الملكية المؤقتة للكسب الذي يحققونه من طريق عملهم ليجعلوا منه تسليفات للزراعة والفنون والتجارة، وأن تتأتى ملكية السلع عند الفلاحين الأقنان من القانون الذي ينص على أن الأسياد سيتلقون موارد أراضيهم مالاً وليس عيناً، وأن الاتفاقات بين الأسياد وأقنانهم ستعترف بها وتحافظ عليها قوة الشرطة المفردة للزراعة

[...] هذا هو الأساس والركيزة التي أود أن أراها قائمة في روسيا، ومتى أرسيت هذه الركائز وعززها الحاكم، [...] فإن التجارة الداخلية والخارجية والفنون والمهن [،] والمصانع لا بدّ أن تلي، وحينئذٍ يصير بإمكان العلوم والفنون أن تخرج من اليسر

---

(33) "De l'origine du progrès des arts et des sciences," dans: David Hume, *Essais et traités sur plusieurs sujets: Essais moraux, politiques et littéraires*, intr., trad. et notes de Michel Malherbe (Paris: Vrin, 1999), p. 172.

وبحث: *On the Rise and Progress of the Arts and Sciences*، قد نشر للمرة الأولى في العام 1741.

والثروات التي أنتجها وولّدها العمل والصناعة في الأمة الروسية.
(*Sur les beaux arts, fol.32*)

لا فائدة من التشديد على التعديلات التي أدخلها سانشيز على جملة هيوم، ففي هذا السياق الجديد، لم تعد تعني فقط "الدول الحرّة" والتشديد صار قائماً على الملكية المنقولة على الأقل، لأنها النقطة الحاسمة في الوضع الروسي. قدّم التسلسل على أنه ضروري، في حين أنه مرجح فقط في نظر هيوم، وأخيراً لقد ذكرت هذه الآلية بواسطة مصطلحات اقتصادية أساساً. النقطة الأساسية هي تزايد الثروة وبالتالي دورة المال. انطلاقاً من الفائض القابل للإتجار الذي تنتجه الزراعة، تمتد هذه الأخيرة تدريجياً إلى نشاطات أخرى وصولاً إلى مرحلة تترجم فيها التجارة الداخلية أولاً ومن ثم الخارجية، البحبوحة العامة وتزيدها، ما يجعل ممكناً تمويل النشاطات الثقافية ذات المستويات الأعلى. فالمجتمع الروسي سيكون قد اكتسب القدرة على دفع مقابلٍ لخدمات المهندسي المعماريين ورجال القانون أو الأطباء الذّين استلزم إعدادهم سنواتٍ طويلة، كما سيشهد سوقاً للفن. تترجم هذه الآفاق التي يتطلع إليها سانشيز بشكل ملموس نظاماً تدريجياً في إنتاج الثروة واستخدامها، وهو ما سيسميه آدم سميث "التقدّم الطبيعي للترف"[34] حيث نجد روح الاقتصاد السياسي الاسكتلندي الذي تابع سانشيز تطوره بعد هيوم، ولا سيّما في كتاب جيمس ستوارت.

---

(34) Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, livre III, ch. 1.

من وجهة النظر هذه، تصبح حركة الحضارة أساساً امتداداً لرأس المال وانتقالاً له. ومع هذا، فإن سانشيز لا يتجاهل في محاجّته التحوّلات الأخلاقية والأهواء الجديدة التي تذكرها صيغة هيوم، بل هي على العكس، عنصر أساسي في الديناميكية التي ينبغي إثارتها، علماً أنها تحمل سمات مختلفة تماماً عن التغييرات في العادات التي فرضها في السابق بطرس الأكبر أو التي أنتجها تغريب نبلاء البلاط، إذ ينبغي أن تحدث بشكل طبيعي وأن تطال قطاعات واسعة من السكان المنخرطين في التقدم الاقتصادي:

"[...] طالما أن التجارة الداخلية ودورة المال لم تدخلا عموماً الإمبراطورية، فإن سكانها لن يتمكّنوا أبداً من تذوق بحبوحة السكن الأفضل واللباس الأفضل والإعالة الأفضل لأسرهم. إن هذه البحبوحة تزيد من ضرورات الحياة، في حين أن الفلاح والصنائعي والتاجر وتاجر المؤن الملحق بالجيش يضاعفون عملهم وصناعتهم لسد هذه الضرورات التي تجعلهم أكثر بحبوحة وسعادة [...]؛ وكلما تقدمت هذه البحبوحة وصارت أكثر نشاطاً بفضل الربح، ازدادت الحاجات. فنحن نريد أن نتنقل بواسطة الحصان وكذلك كل أسرتنا وبعدها تأتي العربة ثم نطلب منزلاً في الريف من أجل التمتع واللهو: هذا هو مصدر العادات اللطيفة والمصقولة! هذا هو مصدر التجارة الداخلية التي تزداد بفضل الحاجات! هذا هو غذاء وكمال العلوم والفنون الجميلة" (*Sur le rapport que les sciences, fol. 31vo-32*).

على العكس، في الوضع الحالي للأمور، إن الذوق الذي تبديه الطبقة النبيلة في مجال الفنون الجميلة والأدب يتعارض مع تقادم النظام الاجتماعي الذي تريد هذه الطبقة النبيلة ذاتها الحفاظ عليه. وهو تناقض يظهر بشكل واضح جداً عبر الصعوبة التي تواجهها الكثير من الأسر في تأمين الكلفة العالية جداً التي يفرضها تغريب نمط الحياة والتربية والنتاجات الثقافية[35].

في عودة إلى الصيغة التي أخذت من "دراسة حول أصول العلوم والفنون" والتي استعادها أو أعاد صياغتها غوليتسين وسانشيز مرات عدة، من أجل أن نلخص التسلسل الذي يستطيع وحده أن ينقل مجتمعاً إلى المرحلة التي وصلت إليها أمم الغرب، يجب أن نشدّد على أنها تعبر عن مظهر أساسي في مجموعة طروحاتهم، وهو أنه متى اجتمعت بعض ظروف الانطلاقة بفضل تدخّل الحاكم، فإن المجتمع يولد حركته الخاصة مع ازدياد ثروته وتنوعه. وحول هذه الحركة، كما يمكن أن يتمّ تصورها بالنسبة إلى روسيا، تقدم أفكار سانشيز تحديدات تثري مفهوم الحضارة من دون أن تبتعد على ما يبدو من الوحي الأول.

يمكننا أن نلاحظ بادئ ذي بدء، أن سانشيز الإصلاحي يطبق مبادئه على نفسه حين يصرّ على تحديد لحظة التطور التاريخي في البلاد التي يتدخل فيها والإجراءات التي يتصوّرها. هو يرى أن روسيا

---

(35) "*Sur la culture des sciences et des beaux arts dans l'empire de Russie*," dans: David Willemse, *Antonio Nunes Ribeiro Sanches-élève de Boerhaave- et son importance pour la Russie* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), pp. 126-167.

تقع في بدايات "الحالة المدنية" الأولى، نتيجة قرارين اتخذهما بطرس الأكبر أساساً، علماً أنه لم يكن ينوي أبداً بلوغ نتيجة كهذه، بل أراد الاستجابة فقط لبعض ضرورات فرضتها الظروف. أول هذين القرارين اللذين خلقا فجوة في النظام الاجتماعي التقليدي هو إصلاح وضعية أراضي النبلاء التي تحولت من إقطاعيات وهبها القيصر إلى ملكيات عقارية وشكلت بالتالي ملكية حقيقية على الرغم من أن القانون لم يكن يحميها بشكل جيد. أما الإجراء الثاني فقد كان ضريبة الأعناق وقدرها 70 كوبيك عن كل قن، فلم يعد الأقنان بالتالي رهن يد السيد وحده بما أنه يحق للملك أن يتأكد من أن السيد قادر على أن يدفع له الضريبة العائدة إليه. ومن المفترض بهذا المكسب الذي لا يزال افتراضياً أن يسمح له بإصلاح حال الأقنان[36]. كما ساهمت بعض مظاهر في سياسة خلفاء بطرس الأكبر في قيام تطور خجول نحو قدر أكبر من الملكية والأمان، ولكن من دون نية في إصلاح المجتمع بهذا الاتجاه وجعله أكثر "مدنية"، ففي روسيا، كما في سائر الأمكنة، تظل حركة التاريخ عمياء في جزئها الأكبر. يدعم هذا الموضوع، الذي نجد بعض عناصر منه لدى دارجنسون، كما رأينا، والذي سيوسعه آدم فرغوسون مطوّلاً[37]، التحذيرات المتكرّرة ضدّ مضار الإرادوية الزائدة لدى الملك وخرافة المشرِّع الكبير القادر على قولبة المجتمع وتوجيه تقدمه

(36) *L'introduction d'une meilleure administration*, fol 11-12.

(37) Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, trad. par M. Bergier (Paris: P.U.F., 1783), révisée et annotée par Claude Gautier (Paris: P.U.F., 1992): voir la troisième partie, "De l'histoire de la police et des arts", section II, notamment pp. 220-222, 239-240.

بحسب ما يرتئي، كما الصورة التي عمل فولتير (Voltaire) جاهداً حتى يقدّمها عن بطرس الأكبر. وعلى العكس تماماً، يجدر بأي مبادرة يقوم بها الملك على المستوى الثقافي أن تتكيف مع حال المجتمع الحقيقي. وهكذا، لاجدوى من الرغبة في إعداد أناس لاأصل لهم لتحويلهم إلى أطباء وكيميائيين ومهندسين معماريين وفنانين، لأن مدن الإمبراطورية ليست مستعدة لإعالتهم. بيد أن سانشيز يعترف بأن العرش قادر على تقديم هذا النوع من الإعداد إلى بعض الرعايا الأحرار، من أبناء الأجانب أو المولودين في أوكرانيا، ولكن بشكل محدود جداً "بحسب نسبة الحرية والملكية" التي يشهدها المجتمع الروسي[38]. وهكذا، فهو ينصح الامبراطورة أن تعيّن إلى جانبها مديراً عاماً للعلوم والفنون الجميلة والتربية (أو "مديراً عاماً للدراسات")، يراقب هذه التحوّلات ويساعده "بورجوازيون أذكياء" من نوّاب مقاطعاتهم. وسيكون من الممكن بهذه الطريقة تقييم تقدم الاقتصاد ومستوى اليسر الذي بلغته مدن الإمبراطورية وأقاليمها، وأيضاً التغييرات التي يمكن أن تطرأ على الاستعدادات النفسية لدى الأمة من أجل التقاط اللحظة التي ترد فيها ثقافة العلوم على حاجات حقيقية[39].

كان هذا ملخصاً سريعاً عن الإجراءات التي يوصي بها سانشيز حتى لا تظل السياسة الحكومية في هذا المجال غير منسجمة

---

(38) "*Sur la culture des sciences et des beaux arts dans l'empire de Russie*," dans: Willemse, *Antonio Nunes Ribeiro Sanches-élève de Boerhaave- et son importance pour la Russie*, p. 142.

(39) Ibid., pp. 143-144, 156-158.

ومكلّفة من دون فائدة. واحدة من سمات هذه الإجراءات هي أنها تحتم خضوع أعمال الحكم بشكل مباشر إلى حركة يمكن أن نسميها حضارة، وهي حركة يمكن أن نطلقها وندعمها ولكن لايمكننا أن نوجهها بالكامل. وكما رأينا، فإن هذا المبدأ يقود سانشيز إلى التفكير بنوع من نظام تمثيلي، في خطوطه الأولية ولكنه شبيه، مع حفظ النِسَب، بما ستقدمه "مذكرة حول البلديات لتورغو"[40] (Mémoire sur les municipalités de Turgot). بيد أن فكرتين تمّ التعبير عنهما بقوة تميلان إلى محو كل ما يمكن لهذا الإسقاط على المستقبل أن يحمله من طوباوية: إنها أولاً التذكير في الوضع الحالي بأن غياب عودة الثروة من العاصمتين نحو المقاطعات، كأثر لاقتصاد القنانة، يتسبب بفقر السكان، إلى درجة "يصير مستحيلاً معها التأمل بالحد الأدنى من اليسر وبأقل مستوى من الفضول وأقل قدر من التغيير نحو الأفضل في عقل شعب الإمبراطورية بأكملها"[41]، وهذه جملة تعتبر مرة أخرى صدى لصيغة هيوم. يضاف إلى هذا بأنه حتى لو توقف الركود الاجتماعي والاقتصادي في روسيا، فإن البلاد ستظل بعيدة جداً من جمع الشروط المعقدة كافة التي تسمح لإنجلترا وفرنسا أو أيضاً هولندا أن تنتج بسهولة رجالاً من أصحاب المواهب الكبيرة[42]. إن التطور

---

(40) Anne Robert Turgot, *Œuvres*, éd. par Gustave Schelle, 5 vol. (Paris: Alcan, 1913-1923), t. 4, pp. 568-628.

(41) "*Sur la culture des sciences et des beaux arts dans l'empire de Russie*," dans: Willemse, *Antonio Nunes Ribeiro Sanches-élève de Boerhaave- et son importance pour la Russie*, p. 158.

(42) يحلل سانشيز (Sanches) على سبيل المثال، النتائج المفيدة للعلوم والفنون الجميلة المتأتية عن 60 مليون معاش تدفعها الدورة الإنجليزية إلى الأفراد، وما من شيء =

المحكي عنه سيأتي في أفضل حال بشكل تدريجي جداً وستكون بداياته متواضعة، هذا لأن الأساس هو عدم محاولة حرق المراحل.

الحضارة والمستعمرات

من أجل أن نحدد بشكل أفضل استخدام سانشيز لمفهوم الحضارة، أودّ أن أذكر بسرعة مظهراً آخر من أعماله التي كرّسها للإمبراطورية الروسية. نقصد بهذا مذكرة حول "المقاطعات المغزوة" منذ القرن السادس عشر[43]، والتي تظلّ روابطها مع روسيا ضعيفة، ولا سيّما بسبب الوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي تشهده، وأحياناً أيضاً بسبب السياسة العارية عن المعنى التي تمارس فيها. من بين مختلف الحالات التي درسها سانشيز، لن أذكر سوى حالة ممالك قازان وأستراخان القديمة، بين نهر الفولغا الأوسط وبحر قزوين، حيث تعيش شعوب مسلمة تحت سيطرة الروس ملّاك الأراضي، حتى إنه يمكن اعتبار هذه الأراضي بمثابة مستعمرات، بمعنى امتلاك مساحات أرضية خارجية خاضعة للحكم المركزي. يقع نقد سانشيز من منظور تاريخي واسع يضم حالة روسيا نفسها. وهو يعتبر أن الملوك الشرقيين أمثال جنكيز خان، وخلفاءهم في أوروبا قد مارسوا على الدوام طرائق غزو

= يوازيها بالطبع في روسيا (Ibid., p. 159).

(43) Quelques moyens pour lier et attacher de plus en plus les provinces conquises à l'Empire de Russie:

هذه المخطوطة المؤلفة من 79 صفحة والتي يرجع تاريخها إلى 15 تموز/ يوليو 1766، قد اكتشفت من قبل خواو ميراندا في لشبونة، (Arquivo nacional da Torre do Tombo, ANTT, MNE, caixa 51, maço 1, n° 17). وبحسب الصورة التي بحوزتنا، فإن المخطوطة لم تطوّ ولم ترقم، ونحن نشير إلى الترقيم الذي هو من وضعنا.

هدّامة، تحيل السكان الباقين على قيد الحياة إلى الفقر والعبودية، مع العمل بشكل منهجي على حل "كل روابط الحالة المدنية" لدى الأمم المهزومة:

> "كانوا يتقاسمون الأراضي المفتوحة بين قادتهم العسكريين، فكانوا يصبحون كما أصحاب المزارع أو المستعمرين الذين تكمن ثرواتهم في عدد عبيدهم. وبما ان العبد محروم من الملكية في دولة صنعها الغزو [،] فلا العدالة ولا الحالة المدنية كانتا [...] معروفتين". (Moyens, p. 4).

هكذا، تعتبر الأراضي التي غُزيت على هوامش الإمبراطورية أراضٍ للاسترقاق، في أصولها على الأقل، وهي تشبه في هذا مستعمرات ما وراء البحار. ونلاحظ أن "الحالة المدنية"، التي تقرب في ذهن سانشيز الحالة "المتحضرة"، لم تقدم هنا بوصفها محصورة بالأمم الغربية الحديثة. فقد كان تعميم الفقر وضعف السكان نتيجة ممارسات الملوك تلك، الذين "استمروا في عنفهم وتسلطهم" بعد تحقيق انتصارهم. ما يؤدّي بنا إلى هذا الحدث الأساسي:

> "حكمت قوانين الغزو الشرقية هذه اوروبا بأسرها حتى القرن الثاني عشر، [و] لا تزال بولند وروسيا تعيشان في ظل هذا الحكم ونتيجته أن تحتفظ بالأراضي المفتوحة من طريق الفقر وعقاب الفرد." (Moyens, p. 4).

هكذا تعتبر روسيا ذاتها بلداً مفتوحاً قديماً لا يزال يحمل أثر الطرائق الهمجية التي طبقت فيه والممتلكات التي استولت عليها هي مطابقة لصورتها بهذا المعنى. في هذه الظروف، لا يمكن للعمل

الدافع نحو الحضارة أن يستند إلى التربية أو إلى تغيير الدين، بحسب الموضع الشائع والعزيز على السلطات الاستعمارية. ففي معرض حديث سانشيز عن إيفان الرابع الرهيب وعن خلفائه، يكتب قائلاً:

"كان يجب أن يعامل هؤلاء الملوك سكان أستراخان وكازان كما كانوا يعاملون رعاياهم. كان يجب أن يفقروهم ويستعبدوهم؛ كان يجب أن يلغوا عندهم أي لمحة من الحالة المدنية؛ ذاك هو سبب هجرة الأراضي وحينها أصبح الغزو من دون فائدة تقريباً. فمنذ أن أصبحت هاتان المملكتان تحت السيطرة الروسية، لم يعثروا على سبيل آخر لإدخال الحضارة إليهما سوى إجبار سكانهما على اعتناق الدين المسيحي. والكل يعلم نتيجة هذه الحماسة غير المناسبة في أيامنا هذه، فقد هجر السكان أراضيهم مع قطعانهم باتجاه البلدان المجاورة [...] تلك هي ثمرة غزوات روسيا حتى العام 1700. فقد أفادتها في زيادة صحاريها وفي تدمير سكانها وفي الاحتفاظ بهذه الصحاري والدفاع عنها ضد أعدائها". (Moyens, p. 10).

هكذا، يسمح الإصلاحي سانشيز لنفسه بأن يمارس نوعاً من ذهاب وأياب بين حالة بعض البلدان المفتوحة وبين وضع البلد الغازي، بما أن العيوب التي تشوبها جميعها هي ذاتها في جزئها الأهم. فالشعب والفلاحون يعانون فيها المعاناة نفسها: هم لا يملكون نتاج عملهم ولا يعرفون لا الحرية ولا العدل، والنتائج هي ذاتها بالنسبة إلى هؤلاء وأولئك من فقر معمّم واستحالة تنمية الزراعة التي قد تشكل نقطة انطلاق لمضاعفة النشاطات الإنتاجية. ولكن، بما أنه ثمة مؤشرات تنبئ أن "روسيا منذ بداية القرن تسير

كل يوم نحو الملكية والحرية"، فإنه ينبغي أن يتاح للشعوب المغزوة أن تساق ضمن الحركة نفسها. ويأمل سانشيز بتسارع هذه الحركة بفضل الإجراءات التي قدمها أساساً. وسندرس بالتالي "بأي وسائل يمكن تسهيل دفع الضريبة بالنسبة إلى الفلاحين الأقنان، كما بالنسبة إلى التتار في كازان وأستراخان، وجعل الحياة ممتعة في نظرهم حتى أنهم يفضلون السيطرة الروسية على أي سيطرة أخرى في الشرق أو في بخارى": وستفتح أمامهم طريق الإثراء (Moyens p. 47). بالطبع ستترك لهم حرية ممارسة دينهم بانتظار أن يجعلهم الازدهار "متحضرين" بما فيه الكفاية حتى يرغبوا في المعمودية... من وجهة النظر هذه، لا تمثّل المشكلة الأساسية في هذه البلدان المغزوة طابعاً خاصاً حقاً. يقارن سانشيز في كتاباته الثروة الافتراضية في واحد من هذه البلدان وحالته الراهنة فيكتب قائلاً إنه على الرغم من "أن خصوبة مملكة كازان التي ترويها أنهار جميلة وكثيرة [...]، فإن الزراعة [فيها] تشبه حالياً الزراعة في باقي مقاطعات روسيا [...]، هي زراعة الضرورة وليست زراعة التجارة" (Moyens, p. 48). ولنلاحظ بهذه المناسبة، أن سانشيز، في خلال رجوعه دوماً إلى قوانين نمو المجتمعات والتقدّم الاقتصادي، يمكنه أن يتحدث بعبارات شبيهة جداً عن المستعمرات البرتغالية حيث إنّه لم يأبه أحد بإقامة نشاطات كان من شأنها أن تثري حقاً هذه البلدان بإشباع الحاجات الأولية لدى سكانها قبل أن تخلق لديها حاجات جديدة[44].

(44) انظر: "Consideraçoens sobre o governo do Brasil [...] (1777)," dans: Ribeiro Sanches, *Dificuldades que tem um reino velho para emendar-se e oultros textos*, éd. par Victor de Sá ([s. l.]: Livros Horzonte, 1980), pp. 107-114, وأيضاً بعض نصوص أخرى في المجلد ذاته.

كثرت الدراسات التي تطرّقت إلى تدخل ديدرو في النقاشات المتصلة بإشكالية الحضارة[45]، وسنكتفي هنا بمقاربة سريعة لكتاباته التي قرئت في بطرسبورغ والتي قامت بدور في نقل مفهوم النمو إلى ما وراء بحر المانش، وهو سؤال قد تساهم كتابات سانشيز وغوليتسين في إلقاء الضوء عليه. ابتداءً من العام 1768، كانت "الحضارة في روسيا" موضوعاً قاربه ديدرو بانتظام ولكن بشكل شديد التكتم في البداية. بيد أن هذه التدخلات المختصرة بدت وكأنها تكشف عن بحث عن نتائج غير واضحة تماماً ولكن أفقها أوسع بكثير مما يبدو للوهلة الأولى. في **"صالون العام 1767"** (*Salon de 1767*) تمثّل حكاية سكان قرية "غرو كايو" (Gros Caillou) الخرافية تصويراً رمزياً لمجتمع يتنوع ويتحضّر بشكل طبيعي انطلاقاً من الزراعة. فمزارعو هذه القرية البدائية يقبلون على التوالي بدفع أجر للرجال الذين يحمونهم، أي الجنود، بواسطة نتاج عملهم، ثم صاروا يدفعون للفنانين الذين سيجعلون جهودهم أقل مشقّة، ما يحملنا إلى هذه الخلاصة: "إنهم، هؤلاء الشعراء المنشدون، من يميزون شعباً همجياً ومفترساً عن شعب

(45) نضيف إلى الدراسات المذكورة سابقاً، في ما يتعلق بشكل خاص بـ *Mélanges philosophiques*) التي كتبت في بطرسبورغ:

Bertrand Binoche, "Diderot et Catherine II, ou les deux histoires," dans: Bertrand Binoche et Franck Tinland, éds., *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des lumières* (Seysset: Edition Champ Vallon, 2000), pp. 143-162.

حضاري وناعم"[46]. هذه الحكاية الخرافية التي وضعت مباشرة بعد تحليل لوحات الرسام لوبرانس (Le Prince) والشكوك التي عبّر عنها كاتب "الصالون" حول صحة الصورة البرّاقة التي تُقدم عن الطبقة الفلاحية الروسية، تلمح إلى التساؤلات المتصلة بصيرورة أمة أعلنت كاترين الثانية إرادتها بتسريع تقدمها. بيد أن لهذه الحكاية أصداءً أخرى مختلفة على امتداد "الصالون" ولا سيّما في الأفكار حول الترف الجيد والسيئ، حيث إن الأول يعبّر عن ازدهار عام مستند أولاً إلى ازدهار الزراعة، في مقابل "الترف السيىء" الذي سيؤدي في فرنسا إلى انحدار الفنون الميكانيكية والليبرالية لأنه ما هو إلا "قناع البؤس"[47]. وستستعاد حكاية مزارعي "غرو كايو" الخرافية بشكل حرفي تقريباً في الفقرات السياسية للعام 1772 والتي أتينا على ذكرها، وهي بعنوان "يجب البدء من البداية" (Qu'il faut commencer par le commencement)، فتندرج آنذاك ضمن نقد جذري لسياسة الدخول في الحضارة التي تمارسها الإمبراطورة. وسنذكر، بشكل مطوّل بعض الشيء، إعلان المبادئ

---

(46) Denis Diderot, *Oeuvres complètes* (Paris: Hermann, 1975), t. XVI, pp. 307-308,

انظر بهذا الخصوص: Jean-Pierre Schandeler, "Le conte des habitants du gros caillou et les réflexions de Diderot sur le développement des beaux-arts dans le salon de 1767," *Recherches sur Diderot et sur l'encyclopédie 33*, (Octobre 2002), pp. 149-174.

(47) نلاحظ في هذا الصدد أن بعض المعلّقين على هيوم قد قارنوا، وحتى واجهوا أفكاره حول الترف بتلك التي نسبوها إلى ديدرو، مستندين في ذلك إلى مقالة لوكس في *L'encyclopédie* وهي في الحقيقة لجان فرانسوا دي سان لامبير (Jean-François de Saint-Lambert)، انظر:

Jacques Proust, *Diderot et L'encyclopédie* (Paris: A. Colin, 1962), p. 536.

الشديد اللهجة هذا لأنه يلخص جوهر موقف ديدرو حول الموضوع مع إعطاء مؤشرات عديدة تسمح بربطه بوجهات النظر التي سبق ووسعها سانشيز وغوليتسين:

"أنتم تريدون إدخال الحضارة إلى شعوبكم ومنحها حب الآداب وشغف الفنون الجميلة؛ لكنكم تبدأون بنيانكم من قمته حين تستحضرون إلى جانبكم عباقرة من كل البلدان. ما الذي ستنتجه هذه النباتات الغريبة النادرة؟ لا شيء. ستندثر في البلاد كما النباتات الغريبة تندثر في بيوتنا الزجاجية. ومهما أنشأنا أكاديميات للعلوم ومدارس للفنون الجميلة، ومهما نشرنا تلامذة في كل البلدان حيث نشأت الفنون محرزةً بعض النجاح، ومهما جعلناهم يدرسون على يد أفضل الأساتذة، فإن هؤلاء الأولاد، عند خروجهم من المدرسة، وعند عودتهم من سفراتهم، لن يجدوا أي عمل يرضي موهبتهم، سيهجرون علمهم ويرمون بأنفسهم في أعمال ثانوية تطعمهم. إن أعمالهم العظيمة، حينما سيكونون قادرين على إنتاجها، لن تجد من يقتنيها ولن تعطيهم ما يمكنهم من الحصول على الخبز والماء. إذ إنه في كل شيء، يجب أن نبدأ من البداية، والبداية هي أن نطبّق الفنون الميكانيكية والشروط الدنيا. اعرفوا كيفية زراعة الأرض ودبغ الجلود وصناعة الأصواف والنعال، ومع الوقت، وحتى قبل أن تتدخلوا في هذه المسألة، سيكون عندكم من يرسم اللوحات والتماثيل لأنه من هذه الشروط الدنيا ترتفع البيوت الثرية والأسر الكثيرة العدد [...]. ادرسوا تقدّم المجتمع وسترون رعاةً ومزارعين جردهم قطاع الطرق من أموالهم، وسترون هؤلاء المزارعين يجندون

من بينهم رجالاً لمواجهة قطاع الطرق، وها هم الجنود. وبينما بعضهم يحصد، يقوم بعضهم الآخر بالمراقبة وتقول قبضة أخرى من المواطنين إلى الفلاح وإلى الجندي: أنتم تقومون بعمل شاق ومتعب. إن أردتم أنتم الجنود الدفاع عنّا، وأنتم الفلاحين إطعامنا، سنأخذ عنكم جزءاً من تعبكم برقصاتنا وبأغانينا، وهذا هو المنشد والأديب [...].

اتبعوا مسيرة الطبيعة الدائمة، ولا تسعوا من دون فائدة إلى الابتعاد عنها. سترون في هذه الحال جهودكم ونفقاتكم تنضب من دون إعطاء أي ثمر وسترون كل شيء يندثر من حولكم. وستجدون أنفسكم كما لو كنتم في النقطة ذاتها من الهمجية التي أردتم الخروج منها وستبقون فيها حتى تجعلكم الظروف تخرجون من أرضكم نظاماً محلياً يمكن أن تسرّع تقدمه الأنوار الغربية. لا تأملوا بأكثر من هذا وازرعوا أرضكم [...] .*Mélanges et morceaux* (*divers*, pp. 352-354)

نتعرّف بسهولة في الجزء المركزي من هذه الفقرة على "التدرّج" الطبيعي والضروري في نمو المجتمعات والذي يشكّل واحدة من السمات الأساسية في فكرة الحضارة الناشئة عن المدرسة الاسكتلندية. ويتأكّد التشبيه في نهاية الفقرة، ونحن لم نأتِ على ذكرها، من خلال التأكيد المزدوج لضرورة "المرور بهذا" والمهلة الزمنية غير الأكيدة في العملية المعلن عنها والتي تظلّ نتيجتها "مخبأة في مستقبل مظلم". وقد سبق هذا بقليل نص، هو عبارة عن صفحة من الطبعة الأولى لـ **تاريخ الهندين** (*Histoire des deux Indes*) (1770) يمكن أن ننسبه بشكل شبه مؤكّد إلى ديدرو،

وقد كان يحمل آنذاك تشخيصاً قاسياً حول حالة المجتمع الروسي بعبارات ليست مقطوعة الصلة مع هذا الموضوع. ففي خلال تعداد ما ينقص روسيا بعد إصلاحات بطرس الأكبر، يشار في البداية إلى الظروف التي تجعل هكذا تطوّر مستحيلاً بشكل فوري وذلك بالقول: "إن المراقبين الجيدين [...] لم يتأخروا، من خلال هذا الكم من الأخطاء الساطعة، في فهم أن هذه البلدان الشاسعة تعيش بلا قانون ولا حرية ولا ثروات ولا سكان ولا صناعة"[(48)]. تتبع هذه الملاحظة توصية موجهة إلى الإمبراطورة بإعتاق أقنان التاج وإجبار النبلاء، لو احتاج الأمر، على إعتاق أقنانهم، وهو أمر يشكل، بطريقة أكثر قسوة، استعادة لاقتراح سانشيز وغوليتسين. ويبدو أن ثمّة حجة أخرى، قدمت في فقرات 1772، حول استحالة أن تعيش غالبية الفنانين الروس الذين أنفق الكثير في سبيل إعدادهم، من ثمرة عملها، قد أخذت كذلك من أفكار الإصلاحيين، سانشيز وغوليتسين. ويشير مجموع هذه النصوص إلى أن ديدرو قد طور فكرة الحضارة في سياق أساسي هو ذاته الذي اعتمده قبل بضع سنوات هذان الرجلان، كما يوحي أيضاً بأنه قد كان ثمة تصوّر جماعي على الأرجح بهذا الخصوص وفي الفترة التي سبقت سفر الفيلسوف إلى بطرسبورغ.

---

(48) G. Th. Raynal, *Histoire des deux Indes* ([s. l.]: [s. n.], 1770), t. II, livre V, pp. 204-205,

انظر: G. Goggi, " Diderot et la Russie: Quelques remarques sur une page de la première édition de l'histoire des deux Indes," dans: Sylvain Auroux, Dominique Bourel et Charles Porset, eds., *L'encyclopédie Diderot, l'esthétique: Mélanges en hommage à Jacques Chouillet*, 1915-1990 (Paris: P.U.F., 1991), pp. 99-112.

بيد أن ديدرو سيربط أفكاراً أخرى كثيرة بهذا الموضوع الأساسي، سنحتفظ منها ببضعة أمثلة بهدف أن نبين أنه لم يبتعد يوماً عن فكرته الأولى. وهكذا، فإنه لمن الملفت جداً من دون شك - إن كنّا غير مخطئين - أن يكون أول ورود، في كتاباته لكلمة "civilisation" موجوداً في رسالة يرجع تاريخها إلى الثالث من نيسان/ أبريل 1771 وقد وجّهها إلى الأميرة إكاترينا داشكوفا (Ekaterina Dachkova)، التي كان قد تحدث معها مطوّلاً قبل بضعة أشهر سواء عن المؤسسات والسياسة الفرنسيتين أم عن روسيا[49]، ولا سيّما عن القنانة. علّق آنذاك على تدمير البرلمانات الذي عمل عليه موبيو (Maupeou) مستبدلاً إياها بمحاكم لا وظيفة ولا سلطة سياسيتين لها، معتبراً أن في هذا أزمة قد تحمل معها "استرقاقاً شبيهاً بما هو موجود في المغرب أو في القسطنطينية" على شكل "نوع من التيوقراطية" المؤدّية إلى انحطاط الأمة ومعها انحطاط الفنون والآداب، وخلص إلى القول إنه "يسهل ألف مرة [...] على شعب مستنير أن يرجع إلى الهمجية بالمقارنة مع شعب همجي يريد التقدّم خطوة واحدة نحو الحضارة"[50]. في هذه الموازاة التلميحية بين فرنسا وروسيا، ترتبط فكرة الحرية السياسية

---

(49) Denis Diderot: "La princesse d'Ashdow," dans: *Oeuvres complètes*, t. XVIII, notamment pp. 374-375,

وانظر من جهة أخرى:

E. R. Dachkova, *Mémoires* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), et Mikhail Bartenev, éd., *Archives du prince Vorontsov* (Moscou: [s. n.], 1881), t. XXI, pp. 135-142.

(50) Denis Diderot, *Correspondance*, éd. par Georges Roth et Jean Varloot (Paris: Minuit, 1955-1970), t. XI, p. 21.

بشدّة بفكرة الحضارة، كما ستكون كذلك في **مزيج من أجل كاترين الثانية** (*Mélanges pour Catherine II*) وقد كتب في بطرسبورغ مع عودة ملحّة إلى الفائدة الكبرى التي قد تجنيها الإمبراطورة من عمل تحويل المجتمع الذي تقوم به ومن نظام تمثيلي و"لجنة" تشريعية مؤلّفة من "ممثلين" منتخبين (M, 24, pp. 274-281). في سياق الحديث الذي وجه إلى كاترين الثانية، جاءت الحجج سياسية بالتحديد، علماً أنها قليلة الواقعية في الحقيقة. فجمعية كهذه، بحسب الفيلسوف، ستساند جهود الإمبراطورة وتساعدها في الانتصار على المعارضات التي تلاقيها، ولا سيّما لدى جزء من الطبقة النبيلة (M, 24, p. 277)، كما أن التمثيل الوطني سيحمل معه تأمين ديمومة هذا العمل الذي يجب أن يمتدّ بالضرورة ليشمل عهوداً عدة (M, 24, p. 276, 279-280, 282, etc.). بيد أن الحرية التي يُحكى عنها تترجم عموماً بصفات جمهورية وبشكل معيّن من العنفوان وروح المبادرة، كما تبين في بعض أجزاء فقرات 1772 السابقة الذكر، ثم "**مزيج من أجل كاترين الثانية**"، اقتراح تدريب الشعب الروسي على الحرية بإعطاء مثال "مستعمرة من الرجال الأحرار والأحرار جداً، كما السويسريين، على سبيل المثال" (M, 38, p. 326). ستتمتع أفكار كهذه، تلتقي في مبدئها بأفكار هيوم حول ظروف ازدهار العلوم والفنون، بقوة أكبر في الطبعة الثالثة من **تاريخ الهندين** (*Histoire des deux Indes*)، حيث يذكّر ديدرو مرة أخرى، بخصوص روسيا، بأن "إعتاق، أو حضارة، وهي الشيء نفسه تحت اسم مختلف، إمبراطورية ما هو عمل طويل وشاق" (livre XIX, ch. 2).

ثمّة فكرة أخرى كثيراً ما يربطها ديدرو بفكرة الحضارة وقد تبدو بمثابة تطوير للطرح الكلاسيكي الذي يجعل تقدّم الحضارة لدى أمّة معتمداً على زيادة السكان وعلى التبادلات. وكما سانشيز، سيرى ديدرو في ضعف الصلات التي تربط ما بين مختلف أجزاء الإمبراطورية عقبة أمام تحوّل روسيا، لكنه سيشمل بأفكاره هذه حول الموضوع المدينة أو المصنع: إنّها كثافة التبادلات الإنسانية القصوى هي التي تخلق ديناميكية الفنون الميكانيكية أو الليبرالية في مدن الغرب الكبرى، في حين أن بطرسبورغ التي تشكّل تجمعاً لا شكل له من القصور والأكواخ والأراضي البور، لا تزال بالنسبة إليه أقرب إلى "مخيم جماعة من المتوحشين" (M, 37, p. 325). يجب بالتالي "شقّ طرقات" و"حشد"[51] البشر في المدن حتى يتمكّنوا من "أن يتحضروا في جوارهم" واحتذاء أيضاً مثال معامل الحرير في مدينة ليون التي يرجع تفوقها إلى تجمع عدد كبير من العاملين في مكان واحد ممن يكرّسون أنفسهم لنوع من الصناعة الراقية جداً. لهذا السبب، يذكر البعد المكاني الخاص بالحضارة في "**مزيج من أجل كاترين الثانية**" حتى عندما يحكى عن الأرياف بما أن ديدرو يتخيّل بشكل استباقي الأرض الروسية وهي، كما الأرض الهولندية، مسيجة ومحدّدة المساحة، وهو ما يميّز في الوقت ذاته الملكية الفلاحية واستمرار البقاء في الأرض

(51) عمّم ديدرو هذه الاعتبارات لتشمل ألمانيا. "عند التفكير ملياً بالأمر، يبدو لي أن واحدة من كبرى اختلافات روسيا عن باقي بلدان أوروبا هي أننا هنا أكثر تجمعاً لن تصير ألمانيا حضارية أبداً ولن يكون لها شعراء ونحاتين ورسامين ورجالاً فصحاء وكتاباً كباراً ولغة لا يتحقّق شيء مهم من دونها وعادات مصقولة ونوعاً من مدنية... إلخ، أقول أبداً، ما لم تلتهم الأسرة الإمبراطورية الهيئات الناخبة". (M. 7, p. 239).

(M, 48, pp. 350-352). ولكن، مهما كانت الاقتراحات العملية أو الرمزية المستوحاة من الأمثلة الغربية، فإنّ المسألة تقتصر دوماً على تعزيز الآلية التي لا تستقي ديناميكيتها إلا من الركائز الأساسية التي ينبغي تركها تعمل. لذا، بعد عدد من الفقرات المنوّعة حول الفنون الجميلة والتربية والمؤسسات، التي تسترعي اهتماماً خاصاً لدى الإمبراطورة، عاد ديدرو إلى الصورة التي تلخّص قانون التقدّم الطبيعي في المجتمعات انطلاقاً من شروطه الأساسية وهي سعادة الشعب عموماً و"البحبوحة" و"الحرية". وهكذا، بدل اللجوء إلى فنانين أجانب، من الأفضل ترك [الحرف الأسود بمبادرة من الكاتب] تقدّم السكان والحضارة والعادات الحسنة والثروات الخاصة والذوق العام والتربية الجيدة وتقدير المواهب التي تكرّم وتكافأ في الأمة، لتنتج فنانين محليين. لم يخرج اليونان يوماً من بلادهم ليصبحوا رسامين ونحاتين كباراً" (M, 42, p. 331-332). بيد أنه تجدر الملاحظة أن وجهة النظر الليبرالية هذه لا تعني بتاتاً عند ديدرو الاستسلام الكامل للقوانين الطبيعية والتخلّي عن التدخل السياسي لتسريع الآثار المرجوة أو لتصحيحها عند الحاجة[52].

---

(52) انظر على سبيل المثال معارضتها الفيزوقراطيين وأنصار الحرية غير المحدودة في الجدال حول تصدير الحبوب: *Apologie de l'abbé Galiani*، ونصوص اقتصادية أخرى للأعوام 1769-1771، Denis Diderot, *Oeuvres complètes* (Paris: Hermann, 1975), t. XX, pp. 185-373, et G. Dulac, *Problèmes et science de l'économie* (1769-1771),

يعتبر ديدرو في هذا المجال أقرب إلى هيوم وآدم سميث منه إلى كيناي. انظر في صدد هذين المفهومين لليبرالية: Didier Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique* (Paris: Aubier, 1979), pp. 282-290.

في كتابات كاترين الثانية والمحيطين بها العديدة حول مشروع تسريع تقدم المجتمع، يبدو ألّا شيء يشكّل رجع صدى لوجهات نظر مفكرينا الباريسيين واقتراحهم بـ "البدء منذ البداية"، أي إعتاق الشعب. تؤكد بعض القرارات الإمبراطورية أن الطريقة التي اقترحوها اعتبرت غير مقبولة. وهكذا، حين أراد ديميتري غوليتسين، في العام 1770، أن يكون مثالاً يحتذى، فحرر أقنانه ليحوّلهم إلى مزارعين، جوبه برفض منحه بعض الترتيبات التنظيمية من أجل تسهيل استغلال الأراضي ضمن هذه الشروط الجديدة[53]. أما بالنسبة إلى ديدرو، فقد تمكّن من ملاحظة الأثر القليل الذي تركته أفكار كان قد وسّعها في بطرسبورغ حينما أعلنت كاترين، بعد سنة على سفرها، عملية إعادة تنظيم كبيرة في إدارة مقاطعات الإمبراطورية، من المفترض بها أن توطد سلطة النبلاء من دون أن تحسّن في شيء وضعية الفلاحين. وهكذا، على المستوى العملي، باءت محاولة نقل المفهوم النابع عن المدرسة الاسكتلندية إلى روسيا بالفشل الذريع.

يمكن أن نحاول فهم الأسباب التي وقفت وراء رفض كهذا. فمنذ تشرين الثاني/ نوفمبر 1765، كانت الإمبراطورة قد طلبت أن يُرد على محاجة الأمير غوليتسين الساعية إلى منح حقّ الملكية إلى الفلاحين بالقول إن "كبار الملاكين الذين تكمن ثروتهم بكاملها في

(53) Dmitri Alekseevitch Golitsyn, "Lettres sur le servage et le développement de Russie (1765-1771)," dans: Georges Dulac, éd., *Politique et économie au temps des lumières*, études réunies par Gérard Klotz (Paris: Publications de L'université de Saint-Etienne, 1995), pp. 117-161.pp. 144-148.

عدد أقنانهم وحسب" لن يقبلوا بتاتاً بهذا الإصلاح الذي قد يهدد في الحقيقة "أمان الأسياد"[54]. وعلى الرغم من أن كاترين الثانية قد أثارت بنفسها، في تلك الفترة، نقاشاً حول المسألة[55]، من أجل تقييم إمكانية حصول تطوّر في العقول، جزئياً من دون شك، فإن العداء الشديد لدى طبقة النبلاء إزاء كلّ ما من شأنه أن يعدّل وضعية الفلاحين بدا أكثر وضوحاً. لم تخاطر كاترين أبداً في التصدّي لهذه المعارضة، بل مالت على امتداد عهدها إلى توسيع القنانة وتوطيدها في كل الإمبراطورية. بيد أن هذا السلوك المحافظ البرغماتي كان مسنوداً، لدى النخب الروسية، إلى مفهوم للمجتمع والعمل السياسي لا يحضّرها بتاتاً لتقبل آراءٍ جذرية حملها المفكّرون الباريسيون. فالمجال المفتوح بكرم واسع أمام الاقتراحات الآتية من الغرب، لم يكن يشكّل أبداً، على الرغم من بعض المظاهر، مساحة خالية: فلدى الإمبراطورة والمحيطين بها، استندت الطموحات الإصلاحية في الحقيقة إلى عقيدة وإلى تقليد راسخ منذ زمن، وهما عقيدة وتقليد الدولة شديدة التنظيم على الطريقة الألمانية وقد نظّر لهما الكاميراليون انطلاقاً من مبادئ القانون

(54) Ibid., p. 124.

(55) في خلال المباراة الشهيرة التي أجرتها "الجمعية الحرة للاقتصاد في بطرسبورغ" حول الملكية الفلاحية في العامين 1766-1767: انظر ولا سيّما:
Roger Bartlett, "The Free Economic Society: The Foundation Years and the Prize Essay Competition of 1766 on Peasant Property," in: *Russland zur Zeit Katharinas II. Absolutismus, Aufklärung, Pragmatismus*, hrsg., von E Hübner, J. Kusber und P. Nitsche (Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 1998), pp. 181-214.

الطبيعي. كان بطرس الأكبر[56] من قبل قد اتبع سياسة عقلنة الدولة والمجتمع من طريق التنظيمات، وكانت بعض البلدان الجرمانية لا تزال تقدّم الكثير من الأمثلة في هذا المجال، بدءاً ببروسيا في عهد فريدريك الثاني وقد كان ملكاً تكن له كاترين الثانية إعجاباً شديداً. ين هذه الطريقة الإرادوية في مقاربة مسألة سبل "إدخال الحضارة" على أمة ما، والطريقة المستوحاة أساساً من وراء بحر المانش، ثمّة تعارض لا يتّضح تماماً من النظرة الأولى، لشدّة التشابه الموجود أحياناً في اللغة المستعملة. فحين يكرّس **بارون بيلفلد** (*Baron de Bielfeld*) وهو واحد من المراجع الفكرية بالنسبة إلى كاترين الثانية، واحداً من فصوله الأولى في كتاب **المؤسسات السياسية** (*Institutions politiques*) في العام 1759، إلى "الطريقة التي تصقل بها أمة"، يبدأ مؤكّداً بأنها ستصير بعدها أسهل على الحكم وبالأخص أكثر ازدهاراً، فيقول: "الحديث عن أمة أكثر صقلاً يعني الحديث عن أمة تتضاعف فيها الحاجات تضاعفاً كبيراً، وهذه الحاجات هي مصدر الصناعة التي تصير بدورها أم الفنون الجميلة والعلوم والفنون الميكانيكية والتجارة. إن اجتماع كلّ هذه الأمور هو الذي يصنع سعادة الدولة". تعتمد هذه الأخيرة بالتالي على "الصقل العام الذي يسيطر في الأمة" والذي "يستحيل وجوده ما لم يكن الشعب بأسره متحضّراً، أي ما لم يكن متعلّماً إلى درجة معينة وما لم يكن قلبه وفكره قد جرى إعدادهما. [...] التربية هي إذاً مبدأ

(56) Marc Raeff, *The Well-ordered State, Social and Institutional Change Through Law in the Germanies and Russia, 1600-1800* (New Haven; London: Yale University Press, 1983).

الصقل الوطني"[57]. وكما نلاحظ بسهولة، أن وجهة النظر التاريخية مخففة جداً في لوحة تقدّم الأمة، مع اعتبار التربية التي ينظّمها الملك المصدر الفوري لكلّ المكتسبات سواء الثقافية والاقتصادية والتي يقدّم "مجموعها" بتسلسل ليس تسلسلاً تدريجياً. إن التناقض الواقع بين هاتين الطريقتين في تصوّر العمل الحامل للحضارة يجد ما يؤكّده في حادثة تحوير نص صغيرة، كما كانت كاترين الثانية ماهرة في تنفيذها. ففي كتاب لإيفان بتسكوي (Ivan Betskoï) يقدّم مؤسسات التربية الجديدة[58]، جاء عرض مبادئ نسب إلى الإمبراطورة ليتخذ شكل إعادة كتابة "فقرة سياسية" لديدرو سبق ذكرها وهي "يجب البدء من البداية": استعيدت هنا صورة البناء الذي بدأ تشييده "من القمّة" ليدخل عليها، كما في النموذج، تعداد الخيبات التي جاءت بها سياسة استيراد المعارف والمواهب التي مارسها بطرس الأكبر:

"قالت لي جلالتكم: "قبل أن تغطّي رأس البناء يجب أن تكون قد شيّدت أسسه. وحتى الآن، قامت روسيا بالعكس، فهي تملك منذ فترة طويلة أكاديمية ومدارس منوّعة. الملوك

(57) Jacob Friedrich von Bielfeld, *Institutions politiques*, 2 vol. (La Haye: Pierre Gosse, 1760), t. I, pp. 36-37.

(58) Ivan Betskiï, *Les Plans et les statuts des différents établissements ordonnés par Catherine II* (Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1775):

ديدرو هو من تكلّف عناء هذه الطبعة بنسختين بقطع الربع وقطع الاثني عشر، ونحن نردّكم إلى نسخة قطع الاثني عشر. انظر:

G. Dulac, "Diderot éditeur des plans et statuts des établissements de Catherine II," *Dix-huitième siècle*, vol. 16 (1984), pp. 323-344.

ممن سبقوني قد بعثوا الشباب بتكاليف كبيرة من أجل أن يلقنوهم العلوم والفنون السارية لدى مختلف شعوب أوروبا. [...] وقد جيئ برعايا آخرين من الطبقة الشعبية وجرى توجيههم نحو الفنون المفيدة فأتقنوها في البداية بنجاح. ولكن أي فائدة حقيقية قدموا لروسيا؟ ولا واحدة. [...]"
(Plans et statuts, t. II, pp. 4-7)

بيد أن المقابل الإيجابي لهذه الملاحظة لم يعد له أي علاقة مع نصيحة "تطبيق [...] الشروط الدنيا"، من أجل البدء بمسيرة الحضارة التاريخية. وإذ يطرح السؤال: "ماذا يجب أن نفعل؟"، يكون الجواب مقتصراً في الخاتمة على ما يلي: "كل منافع وكل أضرار المجتمع تأتي من التربية الجيدة أو السيئة؛ هذا مبدأ واضح، لا جدال فيه. [...]" (المرجع نفسه). أضف إلى ما سبق أن هكذا وجهات نظر مستوحاة من الكاميرالية كانت مسيطرة إلى حدّ كبير، ليس فقط عند أفراد الطبقة النبيلة الذين درسوا في كثير من الأحيان في الجامعات الألمانية، ولكن أيضاً في الأوساط الأكاديمية والجامعية حيث التأثيرات الجرمانية كبيرة[59]. شهدت الأمور تغيّراً

---

(59) يمكن أن نذكر هنا بحالة سيميون إيفيموفيتش ديسنيتسكي (Semione Efimovitch Desnitski) (1740-1789) الذي حاز منحة إلى جامعة غلاسغو من العام 1761 وحتى العام 1767، وتابع دروس آدم سميث ثم دروس جون ميلار، وعند عودته عيّن أستاذاً في جامعة موسكو بعد أن قبل بتحفظ شديد من قبل زملائه ذوي الأصول الألمانية. حول البيئة المعادية جداً التي وجد فيها آنذاك، انظر:
A. H. Brown, "Adam Smith's first Russian followers," in: Andrew S. Skinner and Thomas Wilson, eds., *Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 247-273,
في مذكرة وجهها ديسنيتسكي في العام 1768 إلى كاترين الثانية، اقترح إجراء =

بعد بضعة عقود، ففي أواخر القرن، قام ألكسندر راديشتشيف (Alexandre Radichtchev) ثم بعض "الشباب من أصدقاء" الغران دوق ألكسندر، المغرم بالإصلاحات، وأخيراً الديسمبريون بانتقاد النظام الاجتماعي والسياسي في روسيا وكانوا يربطون أحياناً جيمس ستوارت وآدم سميث[60] بفولتير ورانيال - ديدرو.

كان يحظى رفض المفهوم الليبرالي لتغيير المجتمع في روسيا بأسباب قوية للغاية، بما أنها كانت مرتبطة بركيزتي النظام السياسي والاجتماعي القائم وهما الأوتوقراطية والقنانة. بيد أن أيديولوجية الدولة الحسنة التنظيم على الطريقة الألمانية والتي ربطت تقليدياً الحماسة للصالح العام بامتثالية تحترم السلطات القائمة، قد ساهمت بقوّة في الدفع نحو هذا الرفض. وفي وجود عقبات كهذه، فإنّه لمن المدهش أن يغذّي المفكّرون الباريسيون لهذه المدة الطويلة الوهم القائل إنّ صوتهم سوف يسمع. بيد أنه كان وهماً أقلّ عمقاً ممّا كان يُظن أحياناً. فاندفاعة ديدرو المدحية كانت تبدو في كثير من الأحيان ظرفية وقد غطّت بالكاد تشاؤماً مبكّراً نما وتطوّر

= إصلاحات تستهدف أساساً تلطيف الأوتوقراطية والقنانة. قرأت الإمبراطورة هذه العمل حيث تأثير الفكر الاسكتلندي واضح، لكنها لم تحفظ منه سوى بعض الاعتبارات حول مالية الدولة وقد استعادتها في ملحق من "التوجيه" *Nakaz*.

(A. H. Brown, "S. E. Desnitsky, Adam Smith and the *Nakaz* of Catherine II," *Oxford Slavonic Papers*, VII (1974), pp. 42-59).

(60) Mikhaïl P. Alekseev, "Adam Smith and his Russian Admirers of the Eighteenth Century," dans: William Robert Scott, *Adam Smith, as Student and Professor* (Glasgow: Jakson, son and Co., 1937), pp. 424-431;

حول أفكار الدوق الكبير ألكسندر وحلقة من أصدقائه، انظر: Alexandre Arkhanguelski, *Alexandre Ier: Le feu follet*, trad. par Wladimir Berelowitch (Paris: Fayard, 2000), pp. 55 sq.

في مساهمات الطبعة الفكرية الثالثة لـ **تاريخ الهندين** (1780). لكنه من الصحيح أيضاً أن ثمّة سوء تفاهم ستطول مدته حول مسألة الحضارة، والسبب هو بشكل جزئي ظاهرة لم نأتِ على ذكرها سوى لماماً في حين أنها تستحق من دون شك دراسة أكثر تعمقاً. كانت كاترين الثانية والمحيطون بها يستعملون لغة تقلّد لغة المفكّرين الفرنسيين من أجل التعبير عن فكرة تخضع في كثير من الأحيان إلى منطق آخر، من دون أن يشكّل هذا القناع مجرد حيلة. يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى، أننا قد تركنا جانباً كلّ ما يتصل بالتلقي الخاص للأفكار القادمة من وراء المانش، وهو مجال لم يكن في وسعنا استكشافه حقاً. فمن هذه الطريق بلغت المفاهيم الليبرالية التابعة للمدرسة الاسكتلندية روسيا وأدّت دوراً، سواء في النوايا الإصلاحية التي طبعت السنوات الأولى من عهد ألكسندر الأول، أو في بدايات الانعتاق السياسي لدى الإنتجلنسيا الوليدة. وأخيراً، من الجانب الفرنسي، يحمل تاريخ هذا الانتقال غير الكامل لمفهوم الحضارة جانباً إيجابياً ينبغي ألّا نقلل من شأنه: فهو يسمح في هذا المجال بإلقاء الضوء على الاستيعاب السريع الذي تميّز به بعض المفكّرين الباريسيين في ما خصّ الطريقة التاريخية والمبادئ المشتركة لدى أصحاب المدرسة الاسكتلندية كما يلقي الضوء على العلاقة الوثيقة والطويلة التي أقامها فكر ديدرو مع هذه المدرسة، مع عدم اعترافه بهذه العلاقة، وهذا بعد الفترة الموسوعية. وقد بقي هذا الجانب مجهولاً إلى حد بعيد[61].

(61) انظر مثلًا مقالات: "Civilisation," et "Hume," dans: *Dictionnaire de Diderot*, sous la direction de Roland Mortier et Raymond Trousson (Paris: Champion, 1999),

حيث لا ذكر لهذه المسألة.

علم العادات ونظرية الحضارة

من "روح الشرائع" لمونتسكيو إلى المدرسة التاريخية الاسكتلندية

سيلين سبكتور

تهدف هذه الدراسة إلى الإحاطة ببعض مظاهر الانتقال من علم العادات والتقاليد إلى نظرية الحضارة في القرن الثامن عشر. وتتعلّق المسألة بمعرفة كيف أصبح موضوعُ نظرية أخلاقية محورَ مقاربة تطال تنوّع المجتمعات، وكيف تحوّلت مقاربة التنوع هذه إلى نظرية "الحضارة"، علماً أن ظهور المصطلح بمعناه الحديث يترجم وحسب حركة بدأت قبله بزمن طويل.

فرضيتنا هي الآتية: انطلاقاً من عقلنة العادات في **روح الشرائع**، نشأت في القرن الثامن عشر نظرية حقيقية عن "الحضارة". وما يؤشر على المكانة المفصلية التي يتمتع بها هذا العمل هو ما يؤكده لانغليه (Lenglet) في كتابه **ملاحظات حول مونتسكيو** (1787) (*Observations sur Montesquieu*) قائلاً إن تاريخ الجنس البشري يدلّ "في كامل الكوكب على مسيرة الشعوب

والحضارة والأنوار وتقدّمها"[1]. إن هذا الانتقال بالتحديد من علم العادات إلى نظرية الحضارة هو ما سيشكّل هنا أساس بحثنا: فأي آلية اتبعَ مشروعُ "علم العادات" الأخلاقي، الذي كان لا يزال يحظى بأنصار في زمن مونتسكيو، حتى يختفي أمام إرادة القيام بوصف تجريبي لتنوّع المجتمعات؟ لماذا أسفرت بسرعة كبيرة محاولة تفسير العادات هذه في القرن الثامن عشر عن ظهور نظريات حول الحضارة، تتخذ شكل فلسفات التاريخ أو تواريخ طبيعية بشرية؟ ما الشروط النظرية التي وقفت خلف هذا التحوّل وما كان ثمنه؟

لا ندّعي إعادة تركيب "المصادر"، فهذه المساهمة تهدف إلى إلقاء الضوء على الآلية التي كانت وراء إعادة تشكُّل بعض مفاهيم أساسية في "روح الشرائع" بطريقة مختلفة لدى منظري الحضارة الأوائل. يجب أن نبيّن كيف أن البنوّة المفهومية تترافق مع آلية انتقال ونقد تطال أساساً مسألة علاقات المادي بالأخلاقي والعام بالكوني. عند غالبية أتباع مونتسكيو، يعتبر حصر عدد الأمم القادرة على أن تكون متحضّرة، وهو حصر متصل أساساً بنظرية المناخات لديه، غير ذي أهمية وتعتبر الظروف المميزة بين الشعوب أقل أهمية كذلك من العملية القادرة على التأثير في الطبيعة الإنسانية بمجملها، إذا ما وضعت بذكاء، من الناحية الاقتصادية والسياسية، على طريق الحضارة. تتصل المسألة إذاً بالأهمية النسبية التي تحملها الأسباب المادية والأخلاقية القادرة على صناعة التاريخ،

---

(1) فرق المناخات يؤسّس اتساع الحضارة الممكن: إن تقدّم الحضارة يتوقّف "عند خط عرض معين، يبدو أنه غير مقدّر له أبداً أن يعبره" (E. Lenglet, *Essai, ou observations sur Montesquieu* (Paris: Froullé, 1792), p. 30).

وبالتالي الدور الإرادوي أو غير الإرادوي المتوقّع من المشرّع. فهل يمكننا تعليم الشعب العلوم والفنون ورقي الذوق من دون أن نطيح بشكل عنيف بعاداته القديمة؟ هل يحقّ للقانون أن يدخل شرعاً في نزاع مع البشر حتى يجعلهم مطابقين لأهدافه ويبرّر وجود عنف حالي باسم الحصول على خير سياسي مستقبلي؟ هل يجب أن يكون الشعب ناضجاً ليكون حضارياً، أم أن الحضارة ليست سوى التعبير عن دخول العقلانية والحرية في التاريخ دخولاً إرادوياً؟

نشوء مفهوم الحضارة

في فجر عصر الأنوار، أجرى العمل الفكري حول العادات انتقالاً ثلاثياً بالمقارنة مع إشكالية علماء الأخلاق الكلاسيكيين[2]. أشارت فكرة العادات عند ريشوليه (Richelet) كما عند فوروتيير (Furetière) إلى "الطريقة الجيدة أو السيئة التي يعيش بها الشخص"[3]، ثم امتدت إلى ما وراء مجال علم النفس الفردي لتشير إلى واحدة من سمات الشعوب (التنشئة الاجتماعية). وهكذا أدّى الانتقال الأول من الفردي إلى الجماعي إلى حدوث انتقال ثانٍ

(2) M. Rueff, "Morale et Mœurs," dans: M. Delon, éd., *Dictionnaire européen des lumières* (Paris: P.U.F., 1998), et G. Benrekassa, ""Mœurs" comme concept politique, 1680-1820," dans: *Le langage des lumières,* (Paris: P.U.F., 1995), Chap. 2.

(3) كان فوروتيير مذاك يتطلع إلى بعد جماعي ويبرز مسألة تطبيع الاجتماعي المتصلة بمفهوم العادة: "العادات طبيعية أو مكتسبة تقود بحسبها الشعوب أو الأفراد أفعالهم في الحياة". أمّا قاموس الأكاديمية فقد كان يرصف مختلف المعاني جنباً إلى جنب، حيث جمعها قاموس *Trévoux* (1743): "طريقة عيش أو سلوك، عادات طبيعية او مكتسبة، جيدة أو سيئة، تقود بحسبها الشعوب أو الأفراد أفعالهم في الحياة".

(التاريخانية): فإذا كان لكلّ شعب هوية خاصة به، يجب أن يترافق وصف هذه الهوية بتساؤل حول أصلها وتشكُّلها، كما يجب أن ترد عن سؤال يقضي بمعرفة ما إذا كانت طبيعية أو تاريخية، أصلية أو فرعية، وما إذا كانت الإنسانية قد ظهرت منقسمة أساساً أو أن الظروف وحدها، الجغرافية أو التاريخية، هي التي حملت التنوّع إليها[4]. الحالة الثانية هي بذاتها قابلة لانقسامات فرعية داخلية: إذا كان التنوع تاريخياً أولاً وإذا كانت أسبابه أخلاقية أساساً، ألا يجب أن نستنتج أن الإنسانية يمكن أن تمرّ بمراحل نمو عدّة، تكون الأمة المنظمة هي مرحلتها الأخيرة؟ وفي هذه الحالة، كيف يمكن تفسير آلية النمو هذه؟ هل هي غير إرادية وتدريجية، تسير بحسب الظروف المناسبة بهذه الدرجة أو تلك، أم هي تتبع مجرى معين ناجماً عن تدخّل إرادوي؟ المظهر الثالث في هذه المسألة (التسييس) يجد هنا بالتحديد اندراجه الإشكالي: هل يجب أن ننتظر من مشرّع أن يقطع مع "طبيعة الأشياء" وأن يشكّل النسيج القائم بطرائق وعادات تجعل من أمة همجية أمةً منظّمة؟ وعلى أي نمط يمكن أن نتصور هذا التدخّل السياسي في قلب العادات والتقاليد التي خلّفها الزمن؟ هل يجب أن نكتفي بتكيّف مقنّن، فتأتي القوانين بحسب العادات من دون أن تدعي تشكيلها، أم أنه يجب تحديد المواقع القادرة على تشكيل الرأي والسمو في الأهواء بمنح التربية المكانة التي تستحقها؟ وبكلمات أخرى: إذا كان تأثير العقل أو سطوة القانون لا يكفيان لتعديل مسار الأهواء، هل يمكن أن نتصوّر تحوّلاً لطيفاً

---

(4) M. Crépon, *Les géographies de l'esprit* (Paris: Payot et Rivages, 1996).

لدى البشر يمكنه أن يتلاءم مع ميولهم وأن يحوّلهم في وقت واحد؟

في هذا السياق من التفكير حول العادات، يخرج مفهوم الحضارة. كثر هم المؤرّخون الذين حاولوا أن يتبينوا منشأه وقد وضع تاريخ لإدخال المفهوم انطلاقاً من استخدام جديد أعطي لكلمة أكثر قدماً[5]. في القرن السادس عشر، استعمل مصطلح حضر (civiliser) بحسب معنيين: المعنى الأول وهو الإيصال إلى الكياسة وجعل عادات الشخص وطريقة تصرفه لبقة ولطيفة، يضاف إليه معنى ثانٍ في فقه القانون وهو تحويل قضية إجرامية إلى قضية مدنية. وكان ظهور المفهوم بالمعنى غير القانوني للمصطلح قد جاء في وقت متأخّر، يُحدد عموماً مع صدور كتاب **صديق البشر** لميرابو (*L'Ami des hommes*) في العام 1756 والذي يعتبر امتداداً لتفكير مونتسكيو حول فائدة الدين الاجتماعية[6]. إن مصطلح "حضارة" ملتبس في الحقيقة عموماً، فهو يشير إما إلى آلية وإما إلى حالة

---

(5) انظر في هذا الصدد:
J. Starobinski: "Le mot civilisation," dans: *Le remède dans le mal* (Paris: Gallimard, 1989), et G. Benrekassa, "Civilisation, civilité," dans: M. Delon, éd., *Dictionnaire européen des lumières* (Paris: P.U.F., 1997), pp. 219-224,
الذي يمنح أهمية كبيرة لمونتسكيو في موقع تسلسله التاريخي.

(6) يبدو أن القاموس الأول الذي يأتي على ذكر الكلمة بمعناها الحديث هو **قاموس تريفو** (*Dictionnaire de Trévoux*) للعام 1771: "استعمل **صديق البشر** هذه الكلمة بمعنى القابلية الاجتماعية. الدين هو بلا منازع أول كابح للإنسانية والأكثر فائدة لها، إنه الدافع الأول للحضارة". في هذه الفقرة، كما يكتب ج. بنريكاسا قائلاً: "يطور ميرابو وجهة نظر مونتسكيو في الكتابين الرابع والعشرين والخامس والعشرين من *L'esprit des lois* حين ينظر إلى آثار الدين من زاوية الفائدة الاجتماعية التي تحملها".
Benrekassa, "Civilisation, civilité," dans: M. Delon, éd., *Dictionnaire européen des lumières*.

تنجم عن هذه العملية[7]، وهي هنا حالة نهائية أو حالة مؤقتة تسبق الانحطاط. كما أن هذا المصطلح مزدوج المعنى، ففي المخطوطة التي تحمل عنوان **صديق النساء أو مبحث في الحضارة** (*L'Ami des femmes ou Traité de la civilisation*)، يندد ميرابو بتقدّم التهذيب على الفضيلة متبعاً في هذا فكر روسو الوارد في خطاب حول العلوم والفنون (*Discours sur les sciences et les arts*) ويشهد نقده على ازدواجية حضارة العادات والتقاليد بين الكينونة والظهور، بين فضائل وهي صفات أخلاقية وبين طرائق تصرف وهي صفات اجتماعية[8].

يظهر إذاً التفكير بـ "الحضارة" في اللحظة ذاتها التي تُقارب فيها في وقت واحد تساؤلات قديمة حول تلطيف العادات وانطلاقة العلوم والفنون وانتشار الترف والتهذيب والذوق الرفيع كلها معاً، بفضل كلمة توليفية تضيف إلى مصطلح "civilité" (كياسة) إيحاءً هو الديناميكية. وهكذا، يندرج المفهوم بحسب ثلاثة معانٍ أساسية: بمعنى **حالة** العادات والتقاليد وهي تأتي نتيجة تحوّل تدريجي، حيث أن الحضارة تحمل وجهاً متغايراً حسبما كنا نعجب بإنجازاتها أو كنا نأسف على فسادها (لا مساواة اجتماعية، تمييز الرتب والإلحاق السياسي، الحاجات المزيفة، السلوك المصطنع

---

(7) يرتدي مصطلح حضارة (civilisation) بالفرنسية هذا النوع من الالتباس بين الحالة والآلية نظراً إلى أنه ينتهي بلاحقة هي "tion" والتي تعني آلية (المترجم).

(8) هذا الإبهام هو أصل التناقض بين الحضارة "civilisation" و"الثقافة" "Kultur". انظر: N. Elias, *La civilisation des moeurs*, trad. par P. Kamnitzer (Paris: Calmann-Lévy, 1973).

والخبث في العادات)؛ بمعنى **عملية**، يمكن أن تنقلب إلى عكسها، بحسب صورة الدائرة أو الحلقة، وقد تتطلّب الظاهرة تدخلاً من أجل تسريع توالي مراحل التاريخ المنتظرة أو تأخير آلية الانحدار، من شعوب متوحّشة وهمجية إلى شعوب منتظمة ولكن أيضاً من أمم مصقولة إلى أمم منحطة، حيث إن التطوّر يدمج بعداً مؤسسياً وتربوياً. وهكذا يضاف إلى المعنى الوصفي للمفهوم الجديد بعدٌ معياريٌ حيث إن الحضارة تفرض نفسها **كمثال** أو **كمهمة** قادرة بوصفها دين زمني أن تبرر ظهور شكل من أشكال الاستعمار.

مهما يكن من أمر المصطلح في مرحلة ما قبل تاريخه، إن الأهم هو التفكير بالأسباب التي مكّنت المفهوم، بكل ازدواجيته، من "الظهور" وفرض نفسه بطريقة حاسمة في فلسفة التاريخ. يمكن أن نتقدّم هنا بفرضيتين: الأولى أن المفهوم هو مجرد توليفة لما كان قد سبق وتوزع في مفاهيم عديدة وهو بهذا المعنى لم يظهر فجأة كمفهوم جديد بل كان توليفة المختلف وانتقالاً من خلطة مفهومية إلى وَرَمفهوم موحّد[9]. هكذا يمكننا الحكم في التناقض الأساسي بين متوحش-همجي/ حضاري-منظم[10]، وهو تفسير مغرٍ بقدر ما

(9) يستعيد ستاروبينسكي (Starobinski) هنا الفرضية التي تقدم بها من قبل بنفينست (Benveniste) قائلاً: "قد جرى تبني كلمة حضارة (civilisation) بسرعة كبيرة لأنها تشكل لفظة توليفية لمفهوم سبق وجوده صيغ قبلها بطريقة متعدّدة ومتنوعة من تلطيف العادات وتربية العقول وتنمية التهذيب والثقافة والفنون والعلوم وازدهار التجارة والصناعة واكتساب السلع المادية والترف [...] هو مفهوم موحّد" (انظر ص 15).

(10) سنذكر في هذا المجال مونتان (Montaigne) الذي قال: "كان أهل مملكة مكسيكو أكثر تحضراً وفناً مما كان عليه أهل الأمم الأمم الأخرى في ذلك المكان" (III, 6, "Des coches", p. 913).

أن اللغة الفرنسية تمتلك أفعال "civiliser"[11] و"polir"[12] من أجل الإشارة إلى فعل تحسين وترقية طبيعة فظّة لجعلها ملائمة للمجتمع المدني. بيد أنّه ثمّة قراءة أخرى ممكنة مع ما يبدو أنه إضافة بعدين إلى الكوكبة المفهومية المذكورة سابقاً عند نشوء مفهوم الحضارة وهما بعد الصيرورة التاريخية المشتركة بين مختلف الأمم، وهي صيرورة موجّهة نحو الأفضل أو نحو الأسوأ باتجاه هدف معيّن حتّى لو لم يكن أحد ينوي بشكل مقصود الوصول إليه. يفترض نشوء مفهوم الحضارة وجود مسيرة تقود تاريخ كل أمّة إن لم يكن مسيرة التاريخ نفسه أي المسار الذي يفترض بالأمم أن تتبعه إذا ما توافرت الظروف المادية أو الأخلاقية. استناداً إلى هذا الخطّ، يمكن النظر إلى مختلف الشعوب نظرة مقارنة، وحتّى تراتبية بحسب مكانتها في انتشار الحضارة، سواء أكانت هذه المكانة لا تزال مبكّرة أو أنها قد سبق وأنجزت. وهكذا، تطرح في المرتبة الثانية مسألة "طبيعة" الإنسان، فحتى يمكن أن تنشأ فكرة الحضارة، يجب تصوّر الجنس البشري على أنه "قابل للتحسين" لتكون الصعوبة كلها في قياس دور

---

(11) انظر فوروتيير (Furetière) 1694: "أن تجعله صاحب كياسةٍ ومصقول وقابل للتعامل ومهذّب. إنّ التبشير بالإنجيل قد هذّب الشعور بالهمجية الأكثر وحشية، والفلاحون ليسوا مهذبين كما سكان المدن".

(12) انظر مثلًا **قاموس تريفو** (*Dictionnaire de Trévoux*): "إن النجاح في صقل الهمجيين وتنظيمهم ضمن شكل من أشكال المجتمع الإنساني والمدني ليس سهلاً. كانت شعوب الشمال عنيفة في السابق، إلا أن الزمن والآداب قد هذبها وأعطتها علماً. يقال أيضاً إن البلاط يهذب الآتين من المقاطعات [...] يتعيّن على الفن أن يصقل ما في الطبيعة من خشونة زائدة. إن الحديث مع السيدات يحسن صقل رجل شاب ويجعله أكثر أدباً ورقة".

السياسي في آلية التحسين هذه. ويدعو التعارض بين حالة نهائية (أو نهائية بشكل مؤقت على الأقل) وحالة يفترض أنها أولى (حالة الطبيعة والوحشية والهمجية)، إلى التفكير في الأصول المستند إلى المراحل المفترضة وإلى أسباب التطور المتكهّن بها. بيد أن مجموعة كاملة من المفاهيم يمكن أن تبنى بين **المشروع** العقلاني الذي يمكن أن نحدّد مسبقاً مراحل تنفيذه، بحسب نموذج وتصميم، وبين **الآلية** التدريجية التي تقود المجتمعات بحسب الظروف من الهمجية إلى الحضارة. يكمن الخلاف إذاً حول دور الإرادة في التاريخ، ففي حال لم تكن العناية الإلهية هي التي تنظم التاريخ، هل يمكن تصوّر أسباب أو عوامل انتشار غير عرضي وغير مؤقّت وغير لا عقلاني للتاريخ؟ هل يمكن أن نتخطّى الخلطة العرضية للأحداث حتى نقرأ فيها ترتيباً ومساراً وشرعية أو معنى، من دون أن نستعيد فكرة "مقصد الطبيعة" الغامض أو حيلة من حيل العقل؟

الروح العامة، نمط الارتزاق، التجارة الناعمة: المفاهيم الأساسية في "روح الشرائع"

لا يبدو مبالغاً فيه القول إن مونتسكيو قد حقّق في الفكر حول العادات الانتقال الثلاثي الذي سبق وذكرناه. **التنشئة الاجتماعية** أولاً: إذا كان مشروع علم القوانين والعادات هو أصل **روح الشرائع**[13] نفسه، فإن مونتسكيو لا يغتّنم مراقبة الاختلافات حتى

(13) "تفحّصت البشر أولّا وظننت أنهم ليسوا محكومين فقط بأهوائهم في خضم هذا التنوع اللانهائي للقوانين والعادات" (*EL*, préface) .

يعلن شكّه. فثمّة مكان في رأيه لعقلنة المتنوّع بما هو كذلك بين الذوبان في **الكوني** والاستيعاب في **الفردي**، على مستوى **العام**. إن الكيانات ذات المعنى التي يدرسها علم **العادات** ليست الأفراد بل الشعوب. وواحد من المفاهيم الأكثر تفرداً في **روح الشرائع** هو مفهوم "الروح العامة" لدى أمة، وتُحدّد على أنها مزيج من أسباب مادية وأخرى أخلاقية: "أشياء عديدة تحكم البشر: المناخ، والدين، والقوانين، ومبادئ الحكم، والعبر من الأحداث الماضية، والعادات، وطرائق التصرّف، منها جميعها تنبع روح عامّة. ومتى صار سبب من هذه الأسباب يؤثر بشكل أقوى في أي أمة، فإن الأسباب الأخرى تتراجع أمامه"[14]. نظرية الروح العامة ذاتها تفيد كذلك عن **تأريخية** مفهوم العادات: ففي حين يرى مونتسكيو أن المجتمعات المتوحّشة تظلّ محكومة بالطبيعة والمناخ، فإنّ الأمم المنظمة تكون محكومة أكثر بالأسباب الأخلاقية، من سياسة وقانون وعادات ودين. إنّ "دراسة حول الأسباب التي قد تؤثّر في النفوس والطباع" تدعو بهذا المعنى إلى التفكير بالفرق بين المجتمعات المتوحّشة والمجتمعات المنظمة من حيث التربية، المفهومة بالمعنى الواسع على أنها اكتساب أفكار وطرائق عيش أو شعور وتشكيل الإحساس والأخلاق التي تجهلها المجتمعات

---

(14) (*EL*, XIX, 4) حول تفسير هذه المفهوم، انظر:
F. Markovits, "Montesquieu: L'esprit d'un peuple, une histoire expérimentale," dans: J. Boulad-Ayoub, éd., *Former un nouveau peuple?* (Québec-Paris: Presses Universitaires de Laval-L'Harmattan, 1996), pp. 207-236, et C. Spector, "Esprit général," dans: C. Larrère et C. Volpilhac-Auger, éds., *Dictionnaire Montesquieu* (Paris: Champion, [s. d.]).

المتوحشة المقتصرة على البحث عن قوّتها. يضع مونتسكيو بهذه الطريقة الخطوط الأولى لنظرية حِسَّوية خاصة بـ "القابلية على التحسّن" (Perfectibilité)، حتى لو كان المصطلح غير موجود[15]. وفي محل طبيعة كونية لاتتغير لدى الإنسان يصير لدينا فكر حول آلية تشكل الشعوب.

في هذا الإطار يرتدي التفكير بتسييس العادات معناه. ولأن **روح الشرائع** لا تهدف إلى وضع أنثروبولوجيا وصفية، أي لوحة عن تنوّع الجنس البشري، بل تهدف إلى توجيه النصح إلى المشرّع، فإن نظرية الروح العامة موجّهة إلى الأمير الراغب في ضبط العادات أو جعلها حضارية بقوة القانون. يرى مونتسكيو أن العمل السلطوي سيلغي الحرية السياسية منشئاً "تسلّط الرأي"، وهو تسلط نشعر بوطأته حين يؤسّس الحكام أشياء تصدم العادات أو طريقة التفكير لدى أمة ما (XIX, 3). إن الشعب، بحسب مونتسكيو، "يعرف ويحب عاداته ويدافع عنها أكثر مما يعرف ويحب قوانينه ويدافع عنها" ,X)

(15) لا يجب الخلط بين فكرة القابلية للتحسّن، كما سيستخدمها روسو من أجل انتقاد هوبس، وهو انتقاد نجد مقدّماته على أي حال في *L'esprit des lois* الكتاب الأول الفقرة الثانية، وفكرة "القابلية للتحسن غير المحدودة لدى الجنس البشري" والتي اكتشفها كوندورسيه في الأسس لدى تورغو وبرايس وبريسلي: Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain* (Paris: GF-Flammarion, 1988), p. 230,

بحسب أ. بونس، إنه الأب دي سان بيير، قبل تورغو هو صاحب طرح التضامن بين مختلف أنواع التقدم التي أحرزتها الإنسانية بمجملها ("*Observations sur le progrès continuel de la raison universelle*," dans: *Ouvrages politiques*, vol. XI (1737), cité dans l'introduction à l'ouvrage précédemment cité de Condorcet, p. 41).

(11. هو محكوم بتقاليد ومعتقدات ترسبت مع الزمن. هكذا نفهم نصيحة الحذر والاعتدال التي يجب أن تقود الفن السياسي: "يتعيّن على المشرّع أن يتبع روح الأمة حين لا يكون مناقضاً لمبادئ الحكم، لأنّه ما من شيء نفعله أفضل من الشيء الذي نفعله بحرية متبعين فيه عبقريتنا الطبيعية"[16]. ويشدّد مونتسكيو في انتقاده نزعة الإصلاح لدى الملكية المطلقة، على تماسك العادات "المستوحاة" وليس "المؤسسة" والتي "ترجع أكثر إلى الروح العامة" ,XIX) (12. إن الوضعية الخاصة للعادات، في ملتقى طرق بين المجال الداخلي والمجال الخارجي وفي المفصل بين الفردي والاجتماعي وبين الخاص والعام، تحكم مقاربة سياسية معتدلة وبعيدة عن سوء استخدام قوة القانون[17]. فتعديل طرائق التصرّف والعادات بواسطة إجراءات غير قانونية، كالعبرة بدل العقاب، وبواسطة طرائق تصرف وعادات أخرى وليس من طريق القانون، يسمح بتجنب إرادوية تشريعية فجة.

عادات وأنماط ارتزاق

النشأة الاجتماعية، التأريخ والتسييس، ثلاثة عناصر تتمفصل حول مفهوم الروح العامة. بيد أن واحداً من مكوّنات الشخصية الوطنية هو نمط الارتزاق يستحقّ أن يبرز عند تلاقي المادي مع الأخلاقي. يتّسم الكتاب الثامن عشر من **روح الشرائع** بتفرّد ملفت،

---

(16) (*EL*, XIX, 5) حول هذه النقطة، نسمح لأنفسنا بأن نحيلكم إلى ما كتبناه في: Montesquieu, *Pouvoirs: Richesses et societies* (Paris: P.U.F. 2004), chap. 2.

(17) "ليس القانون فعل قوة صرف" (*EL*, XIX, 14).

وهو ينشر مختلف مراحل تقسيم التاريخ العالمي بحسب الحقبات استناداً إلى تطوّر أنماط الارتزاق. يبدو مونتسكيو وكأنه يقترح تقطيع تاريخ البشرية على ثلاث أو أربع مراحل نمو توازي ثلاثة أو أربعة أنماط ارتزاق متميّزة: في مقابل الصيد لدى الشعوب المتوحّشة وتربية المواشي لدى الشعوب الهمجية، يبدو أن **روح الشرائع** يضع على التوالي الزراعة ثم التجارة لدى الشعوب الأكثر فأكثر تنظيماً [18]. هذا التقطيع **الاقتصادي** يؤدّي إلى ولادة القانون والحكم ولادةً **سياسية**، فمع نمو الزراعة وظهور النقد، فرضت الحاجة إلى القانون نفسها حقاً ومعها الحاجة إلى مؤسسة مكرّسة للحكم في الخلافات المتصلة بالمُلكية (XVIII, 13-16). وفي سبيل التفكير في ولادة الدولة والقانون، استغنى مونتسكيو هنا إذاً، عن مخطط العقد التأسيسي والبزوغ المفاجئ المؤسِّس للعقلانية والإرادة في التاريخ، فهو يفكر في النشوء التاريخي لمؤسسات لا تحتاج إليها البتة المجتمعات "البدائية". وتصير المسألة حينذاك هي معرفة ما إذا كانت

---

(18) يرجع التقطيع في الحقيقة إلى أرسطو (Politique, livre I, chap. 8, 1256 a). يبدو أن مونتسكيو يواصل التحقيب الذي أدخله لويس لو روي (Louis Le Roy) الذي ذكر فكرة تطور تدريجي من همجية الصيادين والرعاة إلى "اللطف والكياسة" لدى شعوب الفلاحين مع سيطرتهم التدريجية على الفنون الميكانيكية والليبرالية.
Louis Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses de l'univers* (Paris: Pierre L'huillier, 1577), pp. 25-27,

ويسير آخرون إلى السابقة المتمثلة بنظرية التجارة البوفندورفية. انظر:
I. Hont, "The Language of Sociability and Commerce: Pufendorf and the Theoretical Foundations of the "Four Stages Theory"," in: I. Hont et M. Ignatieff, eds., *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 253-276.

ولادة الوسيلة السياسية هذه انطلاقاً من الطبيعة تؤدّي إلى تفكير حول التاريخ الكوني ومبدأ تطوّره. فهل ينظّر كتاب **روح الشرائع** من منظور طبيعي إن لم يكن مادياً، لآلية حضارية متصلة وتدريجية؟

بحسب ر. ل. ميك (R. L. Meek) وب. بينوش[19] (B. Binoche)، يجب الردّ على هذا السؤال سلباً، فنمط الارتزاق ليس سوى مكون واحد ممكن من الروح العامة وواحد من "الأشياء" التي تحكم البشر من دون أن يكون محرّك التاريخ. أضف إلى هذا أن مونتسكيو لا يفكر حقاً بعملية الانتقال من مرحلة إلى أخرى بواسطة التزايد الديمغرافي مثلاً. إن المجتمعات المتوحّشة والهمجية بشكل خاص، تتميّز جغرافياً وليس زمنياً[20]. والأهم أن هدف مونتسكيو هو على الدوام التعرف إلى شروط الحرية السياسية، فيشرح **روح الشرائع** لماذا تساعد الحياة البدوية لدى المتوحّشين والهمجيين على الحرية المقصودة بمعنى استقلال، حيث إن الاستيطان المتصل بالزراعة قد يساعد على قيام الرق.

---

(19) يعرف ر. ل. ميك "نظرية المراحل الأربع" بالفكرة القائلة إن المجتمعات تشهد نمواً من خلال مراحلة مختلفة ومتوالية ترتكز إلى اختلاف أنماط الارتزاق، سواء اعتبر هذا الأخير "تقدماً" أم لا،

Roland L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), introduction; voir sur Montesquieu pp. 31-35,

انظر كذلك: B. Binoche, *Introduction à "De l'esprit des lois" de Montesquieu* (Paris: P.U.F., 1998), pp. 327-331.

(20) C. Larrère: "Montesquieu et les sauvages," dans: *L'éthnologie à Bordeaux: Hommage à Pierre Métais* (Bordeaux: Publications de L'université de Bordeaux II, 1995), p. 64.

وهكذا، فإن توالي الأحداث لا ينظر إليه على أنه تاريخ نمطي يكون فيه الانفصال عن الطبيعة حدثاً قهرياً يتمّ عبر طريق مرسوم سلفاً. ففكرة المنحنى الصاعد في التاريخ الكوني الذي قد تجتازه أي أمة، إن لم تحل الظروف دونه، غائبة هنا.

"التجارة الناعمة"

بيد أنه لا بدّ من القول إن التجارة، بوصفها المرحلة النهائية من الآلية، يمكنها أن تنتج آثاراً **حتى من ناحية شروط الحرية السياسية**. ففي حين أن الزراعة المستندة إلى استقرار ملكية الأراضي تضع الإنسان تحت سيطرة سيّد، فإن التجارة **بحركيّتها** تساهم حسب مونتسكيو في تلطيف العادات كما تساهم في إحلال السلام والحرية السياسية. تشفي التجارة من "الأحكام المسبقة الهدّامة" وتهذّب العادات الهمجية وتجمع الشعوب أكثر ممّا تجمع الأفراد فتوطد الأمن الخارجي بقدر ما توطد الأمن الداخلي للأفراد والممتلكات[21]. تسمح "التجارة الناعمة" بالتفكير في تطور لا ينجم عن أي خطة، تطوّر هو أثر الدوافع الأساسية لدى البشر، من طموح ومصلحة، وليس أثر **الهدف** الذي يسعون إليه. يبين فصلٌ شهير في **روح الشرائع** كيف أن التجارة جعلت أوروبا تخرج من "الهمجية" القروسطية بفضل بعض

---

(21) *EL*, XX, 1-2 ; XXI, 20.

انظر: A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, trad. par P. Andler (Paris: P.U.F., 1997); D. Gordon, *Citizens without Sovereignty* (Princeton: Princeton University Press, 1994), chap. 3, et C. Spector, "Montesquieu et la question du "doux commerce" dans *L'esprit des lois*," dans: *Actes du colloque international de Bordeaux 1998* (Bordeaux: Académie de Bordeaux, 1999), pp. 427-450.

الأدوات المميزة، على غرار صك المقايضة، وبفضل هذه "الأملاك غير المرئية" التي يمكن أن تعبر الحدود، كان واجباً الحدّ من اعتباطية الأمراء وتنظيم أهوائهم العنيفة المؤدية إلى إساءة استعمال السلطة بواسطة المصلحة المستنيرة (XXI, 20).

لا تقيم التجارة علاقة مباشرة مع الطبيعة وهي تتسم بالتالي بقدرتها على التفلّت من قبضة السيادة على الأرض[22]، لكنها تؤدي أيضاً إلى نوع من الحس الاجتماعي العالمي، وهكذا فهي تساهم في الوقت نفسه في الحرية وفي الحضارة. يترك نمو التبادلات المادية المرتكز على اختلاف أنماط الارتزاق، بحسب اختلاف الحاجات، آثاراً ذات صفات مادية وثقافية غير قابلة للانفصام. ففتح طرق بحرية جديدة على المستوى المادي لا يخلق فقط تبعية مشتركة سلمية بين الأمم تجمع الشعوب حينما تحلّ التجارة محل الحرب والمفاوضات محل الاقتناص، بل يسمح أيضاً باكتساب تمثلات جديدة تحدث تحوّلات في حالة المعرفة وحالة العادات في الوقت ذاته. وتصير التجارة حاملة للثقافة بفضل ترقي الفنون الناجم عن تراكم الثروات: "أثر التجارة هو الثروات؛ نتيجة الثروات هي الترف ونتيجة الترف هي ترقي الفنون"[23]. ومع هذا، فإن روح

---

(22) *EL*. XX, 5, XXI, 5.

(23) *EL*, XXI, 6.

تكون بعض الأهواء محرّكة في آلية الحضارة هذه: ففي مقابل الآلام التي يسببها الكبرياء المؤدي إلى الحرب، ثمة خير لا يحصى ينجم عن الزهو: "من هنا الترف، الصناعة، الفنون، الموضات، التهذيب، الذوق" (*EL*, XIX, 9). حول علاقة هذه النظرية بنظرية ماندوفيل، نأذن لنفسنا بأن نحيلكم إلى المقال الذي كتبناه،

= "Vices privés, vertus publiques: de la *Fable des abeilles à L'esprit des*

الشرائع لا تذهب إلى تأكيد تفوّق الحديثين على القدماء وتفوّق المجتمعات التجارية على المجتمعات المتوحشة أو الهمجية. صحيح أن مونتسكيو يمدح "الأمم المتحضرة" أو "الأمم الراقية" التي تتعاطى التجارة بدل الحرب[24]، إلا أنه يحافظ على التباس الآثار الناجمة عن النظام التجاري (XX, 1-2). وعلى عكس بنيامين كونستان (Benjamin Constant) فهو لا يضع قانوناً للتاريخ مؤسَّساً على مبدأ أنثروبولوجي، هو الانتقال من الحرب إلى التجارة بهدف إرضاء رغبة الامتلاك الموروثة، ويسمح بالتفكير بـ "تقدّم الجنس البشري"[25]. يكمن تفرّد **روح الشرائع** في أنه يصوّر التجارة على أنها عامل تقدّم المعرفة وتلطيف العادات وتحرير سياسي، من دون أن يختزل **التواريخ** ضمن تاريخ كوني يتسم بالانتظام المرتّب والموجّه.

من وجهة النظر التي نتبعها، ثمة ثلاثة مفاهيم أساسية يجب

= *lois*," dans: D. Carrithers et P. Coleman, éds., *Montesquieu and the Spirit of Modernity* (Oxford: Voltaire Foundation, 2002), pp. 127-157.

(24) يتحدّث الكتاب الحادي والعشرين من *L'esprit des lois* عن التوغل الحضاري للإسكندر في الهند: "منع آكلي الأسماك من الاعتياش على السمك؛ كان يريد أن تسكن شواطئ هذا البحر أمم متحضرة" (XXI, 8). المسألة هنا هي خلق حاجات من أجل حمل البشر نحو مجتمع تبادلي. كما ينظر إلى الانتقال من مستعمرات الغزو إلى المستعمرات التجارية بحسب صورة الترقي فـ "الشعوب الراقية" أفضل من الإسبان الهمجيين (XXI, 21).

(25) "الحرب تسبق التجارة إذاً، فالأولى هي الدافع الداخلي المتوحّش والثانية هي الحساب الحضاري. من الواضح أنه كلما كانت النزعة التجارية مسيطرة، وجب على النزعة الحربية أن تضعف،" B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (Paris: GF-Flammarion, 1986), 1e partie, chap. 2, p. 88, et p. 89, تجدر العودة إلى تعليق: P. Manent, *La cité de l'homme* (Paris: Champs Flammarion, 1997), p. 57, pp. 126-127.

التشديد عليها في روح الشرائع وهي: **الروح العامة، نمط الارتزاق، التجارة الناعمة**. كل مفهوم من هذه المفاهيم يشكّل عنصراً مكوّناً من المفهوم السابق، فالتجارة هي واحد من أنماط الارتزاق، ونمط الارتزاق هو واحد من مكونات الروح العامة. وممّا لا شك فيه الأهمية الهندسية الناشطة التي يتحلّى بها المفهوم الأخير، إذ يتضمّن مكونات جغرافية وتاريخية في آنٍ واحد، وهي التي تقف في وجه تحويل نظرية أنماط الارتزاق، كما نظرية التجارة الناعمة على وجه الخصوص، إلى نظرية تطورية حول الحضارة. هنا يمكن تبرير حكم أوغست كونت، ربما، حينما اعتبر أن تفوّق روح الشرائع الساحق على النتاجات المعاصرة، يكمن في أن مونتسكيو قد تصوّر فيه ظواهر سياسية "على أنها خاضعة بالضرورة إلى قوانين طبيعية لا تتغيّر كما أي ظواهر أخرى سواها". بيد أن العمل لا يفي حقّاً بوعوده، فهو يقدّم بالأحرى "تراكم أحداثٍ عقيم اقتُرِض من دون تمييز ومن دون أي نقد فلسفي أحياناً من حالات حضارية شديدة التناقض"، ما "يبدو أنه يستبعد مباشرة أي فكرة تتصل بتسلسل علمي حقيقي"[26]. يعيد كونت رسم ولادة فكرة الحضارة وفكرة التقدّم في الوقت نفسه، فيقول إن المسيحية قد بدأت بوضع فكرة

---

(26) A. Comte : "Cours de philosophie positive," dans: *Œuvres complètes* (Paris: [s. n.], 1893), t. IV, réimpression (Paris: Anthropos, 1969), 47ème leçon, p. 193, p. 196,

السبب سياسي أساساً ولا علاقة له بفكر مونتسكيو، فطالما أن النظام السياسي في النظام القديم لم يتعرّض للهجوم، وهو أمر لم يحصل إلا مع الثورة الفرنسية، فإن "فكرة التقدم الأساسية والقاعدة الأولى الضرورية لكل علم اجتماعي حقيقي، لا يمكنها بأي حال أن تكتسب الصلابة والوضوح والتعميم التي من دونهم لن تتمكن أبداً من تأدية دورها العلمي كما ينبغي" (ص 183-182).

تفوق القانون المسيحي على قانون موسى ثم جاء باسكال لينشرها أكثر وبالتحديد في فترة الخلاف بين القدماء والمحدثين؛ بيد أن فكرة النمو الحضاري التدريجي الحقيقي ملك الفلسفة الوضعية. وهكذا، فإن **روح الشرائع** قد ساهم في السكونية الاجتماعية وليس في الديناميكية الاجتماعية، ومردُّ ذلك إلى إدراك مخطئ للعلاقات بين الأسباب المادية والأسباب الأخلاقية التي تشكل هوية الشعوب. وعلى عكس تورغو وكوندورسيه، فإن مونتسكيو لم يرَ أن "الأسباب المادية المحلية، شديدة القوة في أصل الحضارة، تفقد تدريجياً سطوتها بقدر ما أن المسار الطبيعي للنمو الإنساني يسمح بتحييد تأثيراتها"[27].

ممّا لا شك فيه أنه يمكن انتقاد هذا النقد حين نبيّن أنه غير صحيح وأن مونتسكيو، كما قلنا، قد رأى بوضوح أن الأسباب المتأتية عن الطبيعة تفقد أهميتها مع انتشار الثقافة[28]. ومع هذا فإنّ كونت قد سلّط الضوء على مسألة أساسية وهي أن كل مكونات نظرية الحضارة موجودة لدى مونتسكيو (**النشأة الاجتماعية، التأريخية، تسييس العادات**؛ نظرية أنماط الارتزاق والتجارة الناعمة؛ الانتقال من أولوية الأسباب المادية إلى أولوية الأسباب الأخلاقية). بيد أن **روح الشرائع** لا يجتاز الخطوة الأخيرة[29]، وتظلّ صياغات

(27) Ibid., p. 199.

(28) *EL*, XIX, 4,
"تسيطر الطبيعة والمناخ لوحدهما تقريباً على المتوحشين". ليس المناخ إذاً "أول العوامل المسيطرة قاطبة" (XIX, 14) إلا من حيث التسلسل الزمني.

(29) من وجهة النظر هذه، لا يمكننا أن نتفق مع حكم إ. كاسيرير (E. Cassirer) =

مونتسكيو متردّدة وحتى إحجامية، لأن هدفه قبل أي شيء آخر هو التفكير بشروط الحرية السياسية والتعرّف بالتالي على مناطق جمود العادات المكرسة للاسترقاق[30].

خلفاء مونتسكيو الفرنسيين في فرنسا: الحضارة في روسيا

نرى في المقابل أنه يبدو ضرورياً الانطلاق مجدّداً من هذه الخلاصة كي نبيّن كيف أن المفاهيم التي استخلصت آنفاً من فلسفة مونتسكيو، ستشكّل قاعدة نظرية لنظريات حقيقية حول الحضارة. ثمّة توجّهان يميزان هذا الإرث الملتبس: في فرنسا وفي اسكتلندا، ومعهما الكثير من نقاط المرور وشبكات النفوذ، ورثت نظريات الحضارة الناشئة تمثّل السببية التاريخية التي وضعها مونتسكيو، وحاولت أن تقيّم دور "المشرعين الكبار". في اسكتلندا، وفي ما أسمي المدرسة التاريخية الاسكتلندية (فيرغوسون Ferguson، سميث Smith، ميلار Millar، كايمز Kames، روبرتسون Robertson...) وكذلك في فرنسا عند روسو وفولتير وتورغو وديدرو، يجري تعريف التاريخ بالاتصال مع مشروع عقلنة تنوّع المجتمعات الذي وضعه مونتسكيو. لكن التفكير الجديد حول

القائل إنه على الرغم من سكونية تصنيفية الأنظمة، فإن مونتسكيو "مفكر حقيقي من حقبة الأنوار التي تتوقع من تقدم المعرفة في أحوال الأمور نظاماً جديداً في عالم الإرادة وتوجهاً عاماً جديداً في تاريخ الإنسانية السياسي والاجتماعي. وهو ما يقوده إلى فلسفة التاريخ" .Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières* (Paris: Fayard, 1966), pp. 282-283.

(30) هذا هو معنى تقدم الكتب من الرابع عشر إلى الحادي والعشرين في *L'esprit des lois*.

علاقات المادي بالأخلاقي ستوجّه عمل هذه المفاهيم نحو الانتقال من علم العادات إلى نظرية الحضارة. بدا التحوّل النظري وكأنّه يَحدث مقابل عملية انتقال ثلاثية قام بها مختلف الكتّاب بشكل منهجي إلى هذا الحد أو ذاك. **أولاً**، إن الانتقال من علم العادات إلى نظرية الحضارة يجعلنا نفكر من جديد في دور الإرادة في التاريخ، مايحمل معه نقداً متباين الحدة لنظرية المحدّدات الطبيعية والمناخ على وجه الخصوص. **ثانياً**، إن الانتقال من تحليل تنوّع المجتمعات إلى تنوّع آلية الحضارة يفترض تصميم نظرية حول مراحل النمو نظرية المراحل الأربع (Four Stages Theory) التي مُنحت أهمية متجددة بفضل مسلّمة تماثل الطبيعة الإنسانية. **ثالثاً**، إن إدخال التطورية التاريخية يفترض تحويل نظرية "التجارة الناعمة"، التي اعتبرت محركاً مؤدياً إلى المجتمع المدني (المتحضر)، بفضل استخدام جديد لنظرية النتائج غير المتوقعة للأفعال.

يسمح الجدل الذي قام **حول الحضارة في روسيا** بإعطاء مثال على النقطة الأولى. وحتى لو كان الاهتمام بالحالة الروسية أكثر قدماً[31]، فإن مونتسكيو يضيف إلى الملف تفكيراً مهماً، وهو يرى أن اتّباع روح الأمة وعدم تحويل القانون إلى "فعل قوة بحت" يستبعد عمل بطرس الأكبر السلطوي الذي ادّعى إدخال الحضارة إلى شعبه بواسطة قوانين وعقوبات، من دون أن يدرك أنه كان باستطاعته الوصول إلى النتيجة نفسها بـ"نعومة" أكبر. فاستخدام

(31) انظر: A. Lortholary, *Les "philosophes" du XVIIIè siècle et la Russie: Le mirage russe en France au XVIII^e siècle* (Paris: Boivin, 1951).

العقاب بدل التحفيز من أجل تعديل طرائق العيش والعادات، هو بطبيعته عمل استبدادي (XIX, 14). وحين يميّز مونتسكيو طابع القانون القمعي عن النظام التحفيزي في مجال العادات وطرائق العيش، فهو يعرض بهذه الطريقة مبادئ ما يرى أنه فن الحكم أو فنّ إدخال الحضارة إلى شعب ما، وهو مايؤكّده التاريخ فيقول: "إن السهولة والسرعة التي تنظّمت بهما هذه الأمة دلّ بوضوح على أن هذا الأمير كان يحمل فكرة سيئة جداً عنها وأن شعوبها ليست من الدواب كما قال". اختفت أسطورة المشرّع الفيلسوف التي روّج لها فونتونيل (Fontenelle) في كتابه *Eloge de Leibniz*، خلف نقد قسوة المستبد[32]. وفي الحالة الروسية، تأكّدت عدم فائدة الوسائل العنيفة، فحين استدعى بطرس النساء إلى البلاط وحرّك زهوّهن بأنفسهن ورغبتهن في نيل الإعجاب، نجح في تهذيب سلوك الرجال. وهذا التحرّر الذي صار ممكناً بواسطة "التعاطي الناعم" مع النساء قد يُحدث انقلاباً سياسياً بحجم أكبر بكثير، فـ "كل شيء شديد الترابط"، الاسترقاق المنزلي والمدني والسياسي[33] كما الحرية المنزلية والسياسية (XIX, 15).

في سياق كتاب مكرّس لعلاقة القوانين بالروح العامة لدى الشعوب، تُطرح مسألة الحضارة وأسبابها وعواملها بهذه الطريقة: إذا كان علينا أن نتبع الروح العامة، فكيف نصلح؟ لكن إذا كنا

(32) انظر: "*Lettres Persanes*, 51" et "*Spicilège* n° 551," dans: R. Minuti et S. Rotta, éds., *OC* (Oxford: Voltaire Foundation, 2002), t. XIII, pp. 487-490.

(33) تفسّر القنانة على هذه الشاكلة: "يقول السيد بيري أن الموسكوبيين يباعون بسهولة كبيرة وأنا أعرف جيداً السبب، هذا لأن حريتهم لا تساوي شيئاً" (EL, XV, 6)

نرغب في العمل ضدّ الأحكام المسبقة من أجل تنظيم شعب ما، فكيف نؤثّر في الروح العامّة؟ هل يجب أن نقدّم الإصلاح السياسي على ما عداه، في حين أن القوانين لا تشكل سوى مكوّن واحد من مكوّنات الروح العامة؟ هل يجب التأثير بشكل غير مباشر في طرائق السلوك والعادات انطلاقاً من المجتمع المدني، وبالأخص من النساء اللواتي يعتبرن الحاملات الأساسيات للحضارة[34]؟ من أين يجب أن نبدأ، أمن الحرية السياسية أو المنزلية أو الاقتصادية أو المدنية؟ الجواب بالنسبة إلى مونتسكيو ملتبس: ممّا لا شك فيه أن الاستبداد الروسي يمكن أن "يعتدل" (XIII, 12 note) عبر إدخال قوانين جيدة، لكن لا يمكن مع هذا إلغاؤه[35]. وعلى الرغم من إرادوية بطرس الأول ثم كاترين الثانية، فـ "إن موسكوبا تودّ التخلّي عن استبدادها لكنها لا تستطيع" (XXII, 14). أما سبب جمود العادات المستبدة فلا يرجع هنا إلى المناخ[36] أو إلى اتساع

(34) وبالتالي الفساد: "إن معاشرة النساء تفسد العادات وتربي الذوق" (*EL*, XIX, 8). انظر *EL*, XXVIII, 22، الذي كان له تأثير كبير في المدرسة التاريخية الاسكتلندية وبالأخص على فرغوسون. هو نص قريب أيضاً من:
N. Elias, *La dynamique de l'occident*, trad. par P. Kamnitzer (Paris: Calmann-Lévy, 1975) en partic. pp. 197-203.

(35) (*EL*, V, 14) للمقارنة مع:
Marquis d'Argens, *Lettres chinoises* (La Haye: Pierre Paupie, 1739-1740), t. II, lettres 37, pp. 50-51; Lettre 57, pp. 207-212.

(36) من المفترض بأن يكون المناخ البارد لمصلحة الحرية فيشجع على الإقدام. لكن ما يزال هنا التباس خاص بالمناخ بحدّ ذاته يمكن أن يؤثر باتجاه تبرير القمع العنيف نظراً إلى عدم الحساسية تجاه الألم: "يجب أن يُسلخ الموسكوبي حتى يشعر بشيء" (*EL*, XIV, 2, voir VI, 16).

رقعة الإمبراطورية[37]، بقدر ما يرجع إلى غياب التجارة وحرية تنقل البشر والأملاك والرساميل وأيضاً إلى مؤسسة القنانة: "الشعب مؤلف حصراً من عبيد مربوطين بالأرض ومن عبيد يسمون رجال دين أو نبلاء لأنهم أسياد هؤلاء العبيد، فلا يبقى أحد في الحالة الثالثة التي يجب أن يتشكّل منها العمال والتجار" (المرجع نفسه). يعتبر هذا العنصر الأخير أساسياً من أجل تفسير فشل آلية الحضارة النسبي، فالشعب الروسي قد استفاد من دون شك من "التعاطي الناعم" مع النساء ومن الترقي الثقافي والاجتماعي المرافق له، لكنه لم يقدر على التمتع بـ"التجارة الناعمة" التي يمكنها وحدها أن تؤدي إلى تغيير سياسي بحجم كاف. ويضاف إلى ما سبق، من وجهة النظر السياسية، إن عملية الحضارة لا يمكن أن تكون إلا بطريقة داخلية. فاستيراد نموذج غريب لا يحترم مبدأ تلاؤم المؤسسات مع طبيعة الأشياء المحلية مستبعد سلفاً. يقول: "من المهم ألا يكون من يجب أن يحكم مشبعاً بحِكَم غريبة، فهي لن تكون ملائمة بقدر الحِكَم القائمة قبلها؛ علماً أن البشر يتمسكون أيّما تمسك بقوانينهم وتقاليدهم فهي التي تبني سعادة كل أمة ومن النادر أن يتم تغييرها من دون هزّات كبيرة وإسالة دماء غزيرة" (XXVI, 23).

في السنوات التالية، تبلور الجدل القائم حول حضارة روسيا حول هذه النقطة بالتحديد، ليشهد على صعوبة الانتقال من علم العادات إلى نظرية الحضارة التي تدّعي فرض نموذج، هو نموذج

---

(37) "تفترض الإمبراطورية الكبيرة سلطة مستبدة لدى من يحكمها. يجب أن تعوّض سرعة القرارت عن المسافة البعيدة التي ترسل عبرها..." (*EL*, VIII, 19).

الأمم المنظمة، على أمم معتبرة همجية. انتقد روسو التقليد الأعمى للعادات الغريبة وأسف لأن بطرس الأكبر لم يملك "عبقرية حقيقية، تلك التي تخلق وتفعل كل شيء من لا شيء"[38]. يضاف نقد القيصر الذي اكتفى باستيراد العلوم والقوانين والعادات الغريبة إلى رفض حضارة زرعت في وقت مبكر جداً بحسب نموذج شبه عالمي. يقول روسو: "ليس كل شعب ناضجاً من أجل الحرية. كلّما تأملنا هذا المبدأ الذي وضعه مونتسكيو شعرنا بصوابيته"[39]. وعلى العكس من هذا، سيمتدح فولتير ذاك الإصلاحي العبقري الذي عرف كيف يقطع مع عادات عارية من المعنى ومع سلوكيات همجية فخلق

(38) "لن يكون الروس أبداً منظمين فعلًا لأنهم قد جُعِلوا كذلك في زمن مبكر جداً. كان بطرس يمتلك عبقرية المقلّد؛ لم يكن لديه عبقرية حقيقية، تلك التي تخلق وتفعل كل شيء من لا شيء. بعض الأشياء التي قام بها كانت جيدة وغالبيتها كانت في غير مكانها. رأى أن شعبه كان همجياً ولم يرَ أنه لم يكن ناضجاً حتى يُنظم؛ أراد أن يجعله حضارياً وقتما وجب أن يصلب عوده فقط. أراد أن يصنع ألماناً وإنجليزاً في حين كان يجب أن يبدأ بصناعة روس" (Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social (Paris: Ellipses, 2000), II, 8).

(39) Ibid., III; 8, et *EL*, XIX, 2:

"بدت الحرية ذاتها لا تطاق عند شعوب لم تكن معتادة على أن تتمتع بها". انظر:
M. Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), chap. 2 et 4.

شعباً جديداً[40] حتى لو أنه دفع ثمن انتصاره على الهمجية[41] لأنه قد كان من الواجب "إخضاع روح الأمة بواسطة وسائل التعذيب المتعدّدة"[42]. عرف بطرس كيف يأتي بالعلاجات المناسبة لسلطة التطيّر على النفوس وللقنانة والجهل، فمهّد بواسطة إجراءات مختلفة لإلغاء كل أشكال الرق. وبفضل المشرّع الكبير[43]، حققت آلية الحضارة نجاحاً ونجحت عملية التطعيم؛ صحيح أنه وجب إكراه الطبيعة ولكن كان هذا من أجل تجميلها[44]. قطع فولتير مع نظرية الروح العامة ورفض بالتالي الفرق بين الدولة والمجتمع الذي

(40) Voltaire: "*Anecdotes sur le Czar Pierre le Grand*," et "*Histoire de la Russie sous Pierre le Grand*," dans: *Oeuvres historiques de Voltaire* (Paris: Gallimard, 1957), en partic. pp. 329, 431, et "Idées républicaines," § 37, dans: *Mélanges* (Paris: Gallimard, 1961), p. 514,

في مقالة "بطرس الأكبر وجان جاك روسو" (Pierre Le Grand et Jean-Jacques Rousseau) من *Dictionnaire philosophique* يسخر فولتير من النقد الروسوي قائلاً: "لم يكن بطرس الأكبر يملك العبقرية التي تصنع كل شيء من لا شيء". حقاً يا جان جاك، أنا أصدقك بدون عناء إذ يُزعم أن الله وحده يملك هذه الصلاحية. "لم يظن أن شعبه لم يكن ناضجاً للتنظيم": في هذه الحالة، فإن القيصر إنسان فظيع لأنه جعله ينضج. ويبدو لي أن جان جاك نفسه هو من لم ير أنه قد وجب أولاً استخدام الألمان والإنجليز من أجل صناعة الروس... إلخ.

(41) "إذا كانت موسكوبا قد بلغت الحضارة، يجب الاعتراف بأن هذا الصقل قد كلفها غالياً" Voltaire, *Oeuvres historiques* (Paris: Gallimard, 1957), p. 334,

في *Russie sous Pierre le Grand* تعطى معلومات إضافية حول عملية القمع الرهيبة التي تعرض لها الأرستقراطيون الـ "بوايار" والكهنة.

(42) Ibid., pp. 426.

(43) انظر: Voltaire: "*Anecdotes sur le Czar Pierre le Grand*," dans: *Oeuvres historiques de Voltaire*, p. 323.

(44) Voltaire: "Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand," dans: *Oeuvres historiques*, p. 597.

شكل جوهر فكر مونتسكيو، قائلاً: "بكلمة واحدة، استولد [بطرس] كل شيء في مقاطعاته، حتى المجتمع ذاته"؛ فالقيصر، بالنسبة إلى فولتير، "خلق أمّته"[45]. فعالية الأسباب المادية أُلحقت بهذه الطريقة بفعالية الأسباب الأخلاقية، هذا لأنّ مطواعية روح الأمم تضمن فعالية الإرادوية السياسية. وفي قول أخير: إن كل شعب ناضج من أجل الحرية.

هكذا، فإن الجدل الشهير حول الحضارة في روسيا يدعو إلى طرح التساؤلات الآتية: هل يمكن أن نتوقّع من السياسي أن "يشوِّه طبيعة" الإنسان؟[46] هل الأمل قائم بأقلمة ثقافة ما، ما يعني إلحاق فعالية الأسباب المادية بفعالية الأسباب الأخلاقية مع الإيمان بوحدة "الطبيعة الإنسانية" الأساسية؟ من أين البداية في سبيل تهذيب العادات وتحسين طرائق العيش؟ فهل تُمنح الحرية السياسية والمدنية مرة واحدة أم يتم في البداية إدخال الأنوار التي ستمكّن البشر من بلوغ الحرية بأنفسهم والتقدم نحو الرقي[47]؟ يخوّلنا تدخّل ديدرو إلى جانب كاترين الثانية تجاوز الطريقين

(45) Ibid., pp. 329-330, et p. 431.

(46) بحسب روسو، إن المشّرع، وقت تأسيس الدولة، يجب "أن يشعر أنه قادر، كما يقال، على تغيير الطبيعة الإنسانية" (Rousseau, *Du contrat social*, II, 7). لكن لحظة التأسيس ليست لحظة الإصلاح.

(47) كان هيوم (Hume) قد طرح السؤال في بحثه حول أصل الفنون والعلوم (L'origine des arts et des sciences)، وهو يرى أن انطلاقة العلوم والفنون لايمكن أن تتم إلا في إطار نظام حر.
David Hume, *Essais et traités*, trad. par M. Malherbe (Paris: Vrin, 1999), t. I, p. 171.

السابقين، فإذا كان قد حذا حذو روسو ووقف ضد فولتير في رفض قيام آلية الحضارة عند أمة ما بواسطة استيراد نماذج غريبة، إلا أنه اقترح على روسيا خطة عقلانية لإدخال الحضارة[48]. تظهر مرجعية ديدرو الملتبسة إلى مونتسكيو[49] في (Mélanges philosophiques et historiques et les observations sur le Nakaz annotation de l'instruction de l'impératrice de Russie aux députés pour la confection des loi ou Nakaz حيث كان مرجع كاترين الثانية المقدّس هو روح الشرائع)[50]. بالنسبة إلى ديدرو، ينبغي في

---

(48) على هذا المستوى، انظر:

A. Binoche: "Diderot et Catherine II ou les deux histoires," dans: *Sens du devenir et pensée de l'histoire* (Paris: Champ Vallon, 2000), pp. 143-162; G. Dulac, "Diderot et la "civilisation" de la Russie," dans: A.-M. Chouillet, éd., *Denis Diderot (1713-1783),* Colloque international (Paris: Aux Amateurs de livres, 1985), pp. 161-171; G. Goggi, "Diderot et l'abbé Baudeau: Les colonies de Saratov et la civilisation de la Russie," *Recherches sur Diderot et l'encyclopédie*, n° 14 (1993), pp. 23-83; *Id.*, "Civilisation et expérience de référence: à propos de la genèse du fragment politique sur la Russie," dans: Diderot, *Les oeuvres complètes*, éditer les manuscrits; G. Dulac, éd., *Studi settecenteschi*, n° 14 (1994), pp. 329-398; *Id.*, "Diderot et le concept de civilisation," *Dix-Huitième siècle*, n° 29 (1997), pp. 353-373, et J.-C. Rebejkow, "Diderot lecteur de *L'esprit des lois* de Montesquieu dans *les observations sur le Nakaz*," *SVEC*, n° 319 (1994), pp. 295-312.

(49) تردنا المرجعية الملتبسة أحياناً إلى ازدواجية ديدرو نفسه: "هل الحالة المتوحشة أفضل من الحالة المنظمة؟ هذه ليست مشكلات للأطفال، وأنتم تظنون أن أي إنسان قد تلقى من الطبيعة القدرة على حلها؟ بعيداً من أي تواضع غبي، أنا ارجوكم أن تستثنوني. إن الرئيس دو مونتسكيو قد وهب لها كل قواه وجزءاً كبيراً من حياته" ("Réfutation de l'ouvrage d'Hélvétius intitulé "De l'homme"," dans: L. Versini, éd., *Oeuvres* (Paris: Robert Laffont, 1994), t. I, p. 833).

(50) كتبت هذه الأعمال بين تشرين الأول/ أكتوبر 1773 وآب/ أغسطس 1774، لكن لا يمكن فصلها عن فترة التحضير التي سبقت محاولة بطرسبورغ. ج. دولاك قد =

المقام الأول البدء من أسفل، على عكس فولتير، وعلى منوال الأب بودو الذي كان، كما يبدو، أول من طبق مصطلح "حضارة" على روسيا في كتابه **مفكرة المواطن** و *Ephémérides du citoyen*, 1766-1769)[51]، يرى ديدرو أن النمو الزراعي وازدهار الصناعات سيولد طبقة مترفة وراغبة في أن تتعاطى العلوم والفنون. يجب أن تنمو الحضارة عبر تطبيع الأسباب التي تؤدّي إلى ازدهار الدول، وفي مقابل الإرادوية الفجّة ثمّة مسيرة تدريجية ضرورية تدرك جمود العادات. بيد أن الفيلسوف يقلب بهذه الطريقة رسم السببية بين الاقتصادي والسياسي الذي وضعه مونتسكيو. فبدل أن يقول إن الشعب الروسي لا يمكنه الوصول إلى الحرية بسبب

= عاد لمعالجة هذه المسألة المتصلة بتطور ديدرو مبيناً أن الأفكار التي تقدّم بها بين العامين 1770 و1772 كانت مستوحاة من أفكار د. أ. غوليتسين، الوزير مطلق الصلاحيات في باريس، والذي أصبح صديقاً مقرباً جداً من ديدرو وكذلك من أفكار الدكتور ريبيرو سانيشز، صديق غوليتسين ومقرّب هو أيضاً من ديدرو التي قد وجهها منذ عامي 1765 و1766 إلى كاترين الثانية، وهي أفكار كان موضوعها ربط نجاح أي سياسة حضارية بإعتاق الأقنان. وربما كانت للموقف النقدي الذي ظهر في كتابات ديدرو في بدايات 1770 أصولٌ أقدم،

G. Dulac, "Diderot et le "mirage russe": Quelques préliminaires à l'étude de son travail politique de Pétersbourg," dans: S. Karp et L. Wolff, éds., *Le mirage russe au XVIIIe siècle* (Ferney-Voltaire: Centre International d'études du XVIIIè siècle, 2001), pp. 149-192, ici p. 172.

(51) يجب أن نذكر أيضاً مساهمة ميرابو بعد اعتناقه الفيزيوقراطية وقد رأى أن بطرس، على الرغم من أنه يمتلك العبقرية الخلاقة، "لم يسلم من الأحكام المسبقة حول الهمجية المتأصلة إلا ليتبنى الأحكام المسبقة حول الهمجية الحديثة والتي ترتدي البريق المخادع للحضارة الزائفة". وقد كان خطؤه أنه أراد نقل العلوم والفنون وزرعها بدل أن يدخل الحضارة انطلاقاً من الموارد الطبيعية في الإمبراطورية (*Ephémérides du citoyen*, 1768).

ضعف مستوى النمو الاقتصادي لديه الناجم بحدّ ذاته عن الوضع السياسي، ما يولد حلقة مفرغة بين غياب التجارة وغياب الحرية، فإن ديدرو يؤكّد أن السياسي قادر على خلق الظروف الاقتصادية المؤاتية للحرية. إن إلغاء القنانة والنمو الاقتصادي لدى الحالة الثالثة يجب أن يسمحا بتعزيز الحضارة[52] والحرية السياسية في آنٍ واحد. ليس مستبعداً إذاً، "استيلاد أمة حرّة" شرط استخدام التحفيز والعبرة بزرع مستعمرة من الناس الأحرار في قلبها[53]. يردّ مستشار الإمبراطورة على كاترين الثانية التي كانت تنوي، على غرار مونتسكيو، "اتباع مثال روح الأمة" وتصويب عملها حتى يتفق بقدر الإمكان مع الظروف المحلية، قائلاً: "لا أؤمن بهذا: إن على التشريع أن يصنع روح الأمة [...] عندما نستطيع أن نفعل كل شيء في حين أن لا شيء يتحقّق، يجب ألا نكتفي بأفضل القوانين التي يمكن أن يقبلها شعب ما بل يجب أن نعطيه أفضل القوانين الممكنة"[54]. تبقى عقبات كثيرة وكبيرة، فهذه الخطة لا تفترض أقل من التخلّي عن ثلاثة أمور أساسية وهي تخلّي المستبد عن استبداده

---

(52) يعتبر دور النمو الحضري أساسي استناداً إلى التكيفات الضرورية للزيادة من الكثافة المادية إلى الكثافة الأخلاقية: "إن تجاور البشر يربطهم ببعضهم بعضاً، وارتباطهم يلطفهم ويجعلهم متحضرين..."؛ "لا شيء يساهم في الحضارة بقدر الشعب الكثير العدد. إن زوايا الحصى التي تتلامس تتدوّر والحصوة تصقل الأخرى".

"Mélanges pour Catherine II," dans: L. Versini, éd., *Oeuvres* (Paris: Robert Laffont, 1995), t. III, p. 239.

(53) Ibid., p. 326,

(54) Montesquieu, "Observations sur le Nakaz," dans: *Oeuvres*, § 26, p. 524. Contre Montesquieu, *EL*, *XIX*, 21.

والأسياد عن حقوقهم على الأقنان والشعب عن عاداته القديمة[55]. هنا أيضاً، يبدو أن الانتقال من علم العادات إلى نظرية الحضارة يطرح إشكالية ضخمة.

إلا أن ديدرو سيسلّط الضوء بنفسه وبطريقة واضحة جداً على هذه العقبات في الفصل حول "الحضارة في روسيا" والمخصّص لـ **تاريخ الهندين** (*Histoire des deux Indes*) لـرايانال[56] (Raynal) (XIX, 2). بعد أن أعاد تعريف الروح الوطنية متبعاً خط مونتسكيو[57]، عدد كل الأسباب التي تعترض الحضارة في روسيا. وفي ما عدا المناخ البارد نفسه الذي يحول دون انتشار العادات الجيدة[58]، أو اتساع رقعة الإمبراطورية اتساعاً هائلاً مع ما تحمله من تنوّع في الشعوب واللغات والعادات والإيمان بالخرافات التي

---

(55) لا تعتقد كاترين الثانية أن التخلي الأخير ممكن، كما ستقول إلى ديدرو في ما سيختتم أحاديثهما: "أنت لا تعمل سوى على الورق الذي يقبل منك كل شيء [...] في حين أنا، الإمبراطورة المسكينة، أعمل على الجلد البشري الذي هو أسرع غضباً بكثير وأكثر حساسية".

(56) يجب بالطبع التفكير بهذا "التطوّر" بحذر بما أنه بين **تاريخ الهندين** وملاحظات حول الناكاز حصلت تبادلات كثيرة بالمواضيع والصيغ وأحياناً الفقرات التي أخذت حرفياً وأدخلها ورثة ديدرو. انظر ج. دولاك:
G. Dulac, "La circulation des thèmes et des fragments entre *L'histoire des deux Indes* et *les observations sur le Nakaz*, de Diderot," dans: H. –J. Lüsebrink et A. Strugnell, éds., *L'histoire des deux Indes: Réécriture et polygraphie* (Oxford: Voltaire Foundation, 1995), pp. 371-384.

(57) "الروح الوطنية تنتج من عدد كبير من الأسباب، بعضها ثابت وبعضها الآخر متغيّر..." (*Histoire des deux Indes*, IX, I, addition de 1780, p. 692).

(58) المناخ الذي يؤثر في كل شيء، ألن يتقدم في النهاية على المبادئ الجيدة؟ (Ibid., p. 664).

قد تعيق وحدة القانون، فإنّ مؤسسة القنانة وحدها تبدو عقبة مطلقة: "لن يقبل المستبدون أبداً بمحض إرادتهم زوال نظام الاسترقاق". وحتى لو تمّ تخطي هذه الصعوبة الأساسية، فإن هذا لن يكفي لجعل الحضارة تنتصر، فعلى عكس ما كان قد ألمح إليه ديدرو، الشعب المستعبد لا يرغب بالضرورة في الحرية التي تعرض عليه[59]، فـ "كيف نرفع من بلادة العبودية إلى الإحساس بالحرية وبكرامتها شعوباً هي غريبة تماماً عن هذا الإحساس"؟[60] بكلمة، لم تعد روسيا تعتبر ناضجة من أجل الحرية. وكما قال مراقب، ربما كان هو بنفسه، "كان الروسي عفناً قبل أن ينضج"[61]. خيبة الأمل مُرّة ومعها العودة إلى مونتسكيو ملفتة جداً، ففي النصوص التي كتبها ديدرو حول استعمار الشعوب المتوحشة، منح رصيداً كبيراً إلى الآثار اللاإرادية والمفيدة المتأتية عن "التجارة الناعمة"[62]. كرّم

---

(59) "لن أقول إلى شعب: كن حراً؛ لكنني سأضع نصب عينيه فوائد الحرية وسيرغب فيها" (Ibid., V, 23, p. 609).

(60) Ibid., p. 662,

انظر أيضاً (*Histoire des deux Indes*, livre V, chap. 23)، الذي صدر أولاً في (*Correspondance littéraire* du 15 novembre 1772). ينتقد ديدرو مشروع بطرس الأكبر وهو تكوين الإنسان الجديد قائلاً: "طوى مهرّجه الذي كان مصغياً إليه ورقة بكل قوته وقدمها إليه ثم تحدّاه أن يمحي أثر الطي. لكن، إن استحال تعديل الروسي الهمجي فكيف نأمل بتعديل الروسي الفاسد؟ وإن استحال إعطاء أخلاق إلى شعب لا يملك أياً منها، فكيف نأمل بإعطائها إلى شعب لايملك سوى الفاسد منها؟ دفعت هذه الأفكار كاترين إلى ترك الجيل الراهن لحاله لتهتم فقط بالأجيال المقبلة" (انظر هامش ص 608).

(61) Ibid., p. 663.

(62) "تقوم التجارة من دون مشكلة بين ناس لديهم حاجات متبادلة وسرعان ما يعتادون على اعتبار من تقودهم المصلحة أو دوافع أخرى إلى بلادهم بمثابة أصدقاء وبمثابة إخوة لهم [...] تنبع الحضارة من الميل الذي يشد كل إنسان إلى تحسين وضعه، =

تاريخ الهندين[63] (*Histoire des deux Indes*) "عبقرية" مونتسكيو ووضع نَموذج الاستعمار الهمجي الذي قام به الإسبان والمحكوم بروح الغزو في مقابل روح المقايضة والتبادل "صديقة الهدوء والسلام"[64]. ومعروف أن طريق التجارة الناعمة هي بالتحديد الطريق التي تتبعها المدرسة التاريخية الاسكتلندية، ولا سيّما روبرتسون وهو مصدر وحي ديدرو.

تاريخ البشرية الطبيعي على ضوء الأنوار الاسكتلندية: نظرية المراحل و"التجارة الناعمة"

يفترض دخول نظرية تطورية للتاريخ في اسكتلندا شرطين إضافيين، أوّلهما صياغة نظرية مراحل النمو التي تفسر نشوء "المجتمع المدني"، أي المجتمع المتحضر في ختام آلية إدخال الحضارة؛ وثانيهما الدور الجديد الذي منح إلى نظرية "التجارة الناعمة" المعتبرة محركاً وآخر مرحلة من مراحل التاريخ. لكن بقدر ما أن فكرة ولادة القانون التدريجية تبعد مفكّري المدرسة

= شرط الأ يجبره أحد بالقوة على هذا..." (Ibid., IX, 1, addition de 1780, p. 693).

(63) بهدف الإحاطة بالتطور بين مختلف نسخ *Histoire des deux Indes*، يجدر هنا أن نضيف إلى تأثير مونتسكيو تأثير هيوم وبعض الفيزيوقراطيين أمثال لوميرسييه دو لا ريفيير (Lemercier de la Rivière) وبالأخص لو تروسن (Le Trosne) الذي كان قد نشر تعليقاً بخط اليد بعنوان *Instruction* وقد كان بمثابة مرجع دائم بالنسبة إلى ديدرو. بخصوص هذه المخطوطة المسماة بشكل ذكي *L'esprit de l'instruction* انظر:
G. Dulac, "Pour reconsidérer l'histoire des *observations sur le Nakaz*," SVEC, n° 284 (1988), pp. 467-514.

(64) Diderot: "*Histoire des deux Indes*," dans: *Oeuvres*, t. III, p. 593, 685-690.

الاسكتلندية عن منظور المنظّرين التعاقديين، بقدر ما أنها تدعوهم إلى السير في ركاب مونتسكيو الذي اعتبر عمله تأسيسياً[65] لأنه أول من حاول أن يستوعب التنوع الكبير للمؤسسات ضمن قوانين. وهكذا، امتدح فيرغوسون عبقرية مونتسكيو واعترف أنه قد استوحى منها على الدوام[66]؛ كما أعلن ميلار (Millar) إعجابه بمن هو "بيكون (Bacon) علم المجتمع المدني الجديد" معتبراً أن سميث هو بمثابة نيوتن[67] (Newton). وبدوره ستيوارت (Stewart) امتدح مونتسكيو لأنه اعتبر "أن أصل القوانين موجود أساساً في المحدِّدات الاجتماعية؛ انطلاقاً من التغييرات التي تضرب إيقاع مختلف حقبات التقدم البشري، وحاول أن يبيّن التغييرات الموازية

---

(65) R. L. Meek: ""The Scottish contribution to Marxist sociology"," in: *Economics and Ideology and other Essays* (Londres: Chapman and Hall, 1967), pp. 34-50, and A. Skinner, "Natural History in the Age of Adam Smith," *Political Studies*, vol. XV (1967), pp. 32-48,

انظر أيضاً حول المدرسة الاسكتلندية بشكل عام:

H. M. Höpfl: "From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment," *Journal of British Studies*, n° 17 (1978), and I. Hont et M. Ignatieff, eds., *Wealth and Virtue*: *The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(66) "حين أفكر في كتاب السيد دو مونتسكيو، لا أدري كيف أبرر لنفسي تجرُّئي من بعده على معالجة الشؤون الإنسانية".

Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, trad. par M. Bergier, révisée par C. Gautier (Paris: P. U. F., 1992), p. 164

(67) "مونتسكيو العظيم هو من دلّ على الطريق. كان شبيهاً بـلورد بيكون في فرع الفلسفة الذي عالجه. وكان دكتور سميث هو نيوتن".

Millar, *An Historical View of the English Government*, 1787 (Londres: J. Mawman, 1812), t. II, pp. 429-430, n.

التي أثرت في هذه المؤسسات"[68]. ترافقت هذه الإعلانات المبدئية عموماً بمعرفة معمقة لـ **روح الشرائع** واضحة بشكل خاص عند قراءة **دروس في الفقه القانوني** (*Leçons de jurisprudence*). ففي الدروس التي أعطاها سميث في جامعة غلاسغو في العام 1752، اتبع، حسبما قال ميلار، مخططاً استعاره من مونتسكيو، وبالأخص من الكتاب الثامن عشر من **روح الشرائع**[69]. ولا شك في أن تورغو قد شكّل نوعاً من مرحلة انتقالية مفهومية بين الكاتبين[70].

كان الخطابان حول التاريخ الكوني اللذين كتبهما تورغو متأثرين بشدّة بـ **روح الشرائع** ومكّنا فعلاً من الإحاطة بالطريقة التي

---

(68) D. Stewart: "L'histoire naturelle de l'humanité," dans: *Philosophie*, trad. par B. Binoche (Paris: Minuit, [s. d.]), n° 50 (Juin 1996), p. 9.

(69) "تبع المخطط الذي بدا أن مونتسكيو أوحى به؛ اجتهد حتى يرسم خطوات التقدم التدريجي في فقه القانون العام والخاص منذ العصور الأكثر بدائية وصولاً إلى الأكثر رقياً، كما اجتهد لإظهار كيف أن هذه الفنون التي تساهم في الارتزاق وفي تراكم الملكية، يمكن أن تتسبب بتحسينات وتعديلات موازية في مجال القانون والحكم"

John Millar, "De l'origine de la différenciation des rangs, troisième édition (1779)," in: W. C. Lehmann, éd., *John Millar of Glasgow* (New York: Arno Press, 1979), p. 402,

الترجمة هي لـ س. م. مايسون: S. M. Mason, "Les héritiers écossais de Montesquieu: Continuité d'inspiration et métamorphose de valeurs," dans: *Actes du colloque de Bordeaux de 1989* (Bordeaux: Bibliothèque Municipale de Bordeaux, 1995), pp. 143-154,

هنا صفحة 108-110 من هذا الكتاب ترسم العلاقة بين مونتسكيو وسميث في هذا المجال. حول هذا التأثير، انظر أيضاً كتاب ر. ميك السابق الذكر وكتاب د. وينش:

D. Winch, *Adam Smith's Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), chap. 2

(70) R. L. Meek, "Smith, Turgot and the Four Stages Theory," *History of Political Economy*, vol. 3, n° 1 (1971), p. 17.

قد يستعمل فيها موضوع "التجارة الناعمة" في سياق فلسفة حقيقية للتاريخ. واصل تورغو عقلنة التاريخ التي بدأها مونتسكيو واستعار منه نقده للاستبداد وعَبَر الخطوة التي تفصل علم العادات عن نظرية الحضارة. فوضع في مقابل الروح العامة تماثل الطبيعة الإنسانية، وأحلّ محل مبدأ تنوع الوضعيات المكاني "المبدأ التاريخي للتطور غير المتكافئ"[71]. كان البشر في البداية متوحشين، يعتاشون على القطاف والصيد، بدواً موزعين بلا قوانين ولا حكم، ثم أصبحوا همجيين حين صاروا رعاة ومن بعدها فلاحين في البلدان الخصبة. حينئذٍ، عندما تحرروا جزئياً من ضرورات صراع البقاء، تمكنوا من السير قدماً في التجارة والعلوم والفنون ومضاعفة الثروات وتحسين الحكم المحلي والمدني. إن ولادة الأشكال السياسية قد لحقت ازدهار الملكية، وفي نهاية المطاف لطّفت "روح التجارة" العادات الحربية وساهمت في انتصار القانون.

---

(71) C. Larrère, "Histoire et nature chez Turgot," dans: Bertrand Binoche et Franck Tinland, éds., *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des lumières* (Seysset: Edition Champ Vallon, 2000), pp. 178-208, ici p. 194,

يجدر بنا أن نضيف أن نوعاً من الغنائية قد ساهم في تحويل علم العادات إلى فلسفة التاريخ: على الرغم من أن الأهواء تقود العالم، فـ "إن الكتلة الكاملة المؤلّفة للجنس البشري قد سارت بلا توقف نحو كمالها".

Turgot: "*Premier Discours sur l'histoire universelle*, 1751," dans: *Formation et distribution des richesses* (Paris: GF-Flammarion, 1997), pp. 95-121, en partic. pp. 105-109,

"الخطابان" غير المنتهيين، لن ينشرا إلا في العام 1808؛ لكن كتابات أخرى لتورغو ستستعيد الفرضية ولا بد أن التقليد الشفوي قد أدى دوره في أهمية تأثيرها في النظريات التالية الخاصة بمراحل النمو.

وإذ ارتبطت "التجارة الناعمة" بولادة المجتمع المدني، تحولت في المدرسة التاريخية الاسكتلندية إلى محرّك للتاريخ[72]. وبفضل نمو التبادلات، افتُرض أن رقي العادات وحلول حكم منتظم يجب أن يسيرا يداً بيد[73]. وقد كتب روبرتسون، بوجه خاص، تاريخاً يتبع من كتب المعطيات المتوفرة في روح الشرائع، فنسج أرضية "المسيرة السريعة" في أوروبا، من الهمجية إلى الحضارة، راسماً طريق "تقدم الفكر الإنساني"، من انتشار الأنوار وازدهار العلوم والفنون وتكوين الذوق وصقل العادات، المترابطة مع حلول الحرية[74]، كل هذا بعدما جاءت التجارة لتحلّ أخيراً

---

(72) Roland L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), et B. Binoche, *Les trois sources de la philosophie de l'histoire, 1764-1798* (Paris: P. U. F., 1994), chap. V-VI.

(73) J. Millar, *De l'origine de la différenciation des rangs*, introduction, et la dissertation intitulée "The Advancement of Manufactures, Commerce and the Arts, since the Reign of William III; and the Tendancy of this Advancement to Diffuse a Spirit of Liberty and Independence," in: W. C. Lehmann, éd., *John Millar of Glasgow*, pp. 326-339,

بيد أن د. فوربز (D. forbes) يشدد على العناصر التي تحول دون أن نرى لدى ميلار (كما لدى سميث الذي كثيراً ما لحق به ميلار حتى لو ان كتابه قد نشر قبل كتاب *La richesse des nations*) وجود قانون للتاريخ مرافقاً التقدم الاقتصادي وحلول الحرية: إذا كان ازدهار التجارة يؤدي بشكل طبيعي إلى تحرّر النساء والأطفال، في ما خصّ السلطة المنزلية، فإنه لا يحتّم الإعتاق المنهجي للعبيد ولا الحدّ الضروري من سلطة الحاكم "Sceptical Whiggism, commerce and liberty," in: A. S. Skinner and Th. Wilson, éds., *Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon press, 1975), pp. 179-201.

(74) W. Robertson, *Histoire du règne de l'empereur Charles Quint*, trad. par J.-B. Suard (Paris: Janet et Cotelle, 1822), pp. 15, 24,

كذلك في *Histoire de l'Amérique* يصف روبرتسون التجارة على أنها عامل حضاري =

محل القمع والقنانة الإقطاعيين. ومن دون أي التباس، اعتبر أن تزايد التبادلات التجارية المترافق مع ولادة سلطة البورجوازيين المحلية وانتشار الحسّ الاجتماعي يشكل أصل التقدم الأخلاقي والسياسي:

"جاءت الثروة بالبذخ وبشكل تدريجي، جاءت بالترف الذي يلحقه على الدوام؛ وعلى الرغم من أنه كان بذخاً من دون ذوق وترفاً من دون رقي، غير أنه قد نجم عنهما قدرٌ أكبر من التهذيب في طرائق السلوك ونعومة أكبر في العادات. تسبب هذا التغيير بتغييرات أخرى في الحكم: تحسَّن التنظيم بقدر ما أصبحت المدن أكثر اكتظاظاً بالسكان وتضاعفت السلع التجارية المتبادلة بين الناس"[75].

أُخذ موضوع "التجارة الناعمة" المحوري من مونتسكيو مباشرة وقد زال عنه أي التباس هنا، فاكتسبت هذه المؤسسة العارضة ذات

= حقيقي: لقد كان إقامة تجارة منتظمة في العالم هو سبب "التقدّم الكبير" الذي أنجزته الحضارة ونجاح ثقافة العلوم والفنون، (ترجمه من الإنجليزية معاون مجهول الهوية لـسوار (Paris: Pancoucke, 1778)، يستعيد روبرتسون تاريخ التجارة من العصور القديمة حتى أيامنا مكملاً الكتاب الحادي والعشرين من *L'esprit des lois*. وحول أهمية ج. ب. سوار (J.-B. Suard) في نشر "نظرية المراحل الأربع" الآتية من الأنوار الاسكتلندية إلى فرنسا (وقد ترجم روبرتسون وأوسيان وبعض كتابات سياسية لهيوم وعمل كوسيط في الخلاف بين هيوم وروسو) انظر: D. gordon, *Citizens without Sovereignty*, chap. 4,

(75) Ibid., pp. 47-48, n. s,

انظر: L. M. Migliorini, "La leçon historique de Montesquieu dans l'oeuvre de William Robertson," dans: M. Porret et C. Volpilhac-Auger, éds., *Le temps de Montesquieu* (Genève: Droz, 2002), pp. 377-384.

الآثار النسبية وضعية المرحلة النهائية للتاريخ الطبيعي، الأوروبي بالطبع :

"تنزع التجارة إلى إضعاف الأحكام المسبقة التي تغذي الانفصال والحقد المتبادل بين الأمم؛ هي تلطّف وتصقل عادات الناس وتجمعهم بواسطة أحد الرباطات الأقوى في الإنسانية ألا وهو إشباع حاجاتهم المتبادلة؛ هي تؤهلهم للسلام حين تتشكل في كل دولة فئة من المواطنين المهتمين شخصياً بالحفاظ على الهدوء العام. ومتى بدأت روح التجارة تكتسب قوة ونفوذاً في دولة ما، سرعان مانرى الحكم فيها مدفوعاً بعبقرية جديدة"[76].

ممّا لا شكّ فيه أن الدفاع عن "التجارة الناعمة" ليس حاضراً بالطريقة ذاتها لدى جميع مفكّري الحضارة. فالمفهوم الجديد لحركة التاريخ التي لا فاعل لها والناجمة عن نظام عفوي، هو ثمرةُ الإرادة الإنسانية وليس ثمرة هدفها[77]، ولا يترافق هذا المفهوم بالضرورة مع دفاع "ليبرالي" عن الحداثة المتاجرة، ولا سيّما عند فيرغوسون، حيث لا تختبئ خلف ديناميكية الحضارة صورة أي تحسين. فإذا كان تطوّر الشعوب من فظّة إلى متحضّرة قد يفهم

---

(76) Ibid., pp. 112-113.

(77) "كل التقدم وكل حركات سواد الناس، حتى في ما يسمى العصور المستنيرة، قد أنجزت من دون التفكير البتة في المستقبل. تلتقي الأمم، كما لو بالصدفة، بمؤسسات هي في الحقيقة نتاج عمل البشر وليس نتيجة هدف معين" (Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, p. 221).

في بعض الأمور على أنه تحسّن، من حيث تراكم العلوم والتقنيات والنمو الاقتصادي المحصّل بفضل تقسيم العمل وحلول السلام وإقامة حكومة مستقرّة، فإن هذا التطوّر معرّض إلى حالات نكوص كبير على المستويين الأخلاقي والسياسي. إن انتشار الأهواء المصلحية هو أصل نمو الحضارة مزدوج المعنى: المتوحش كما المواطن في العصور القديمة يدركان حماسة الإخلاص غير المصلحي التي يجهلها البورجوازي الحديث وهو صورة شاحبة عن "الإنسان الاقتصادي"، "المنفصل والمنعزل"[78]. بيد أن نقد الحضارة الفاسدة نفسه مأخوذ عن مونتسكيو، فبينما يدفع الإنسان بمبدأ القابلية الاجتماعية الطبيعية[79]، تختفي فضائل الكرم وحسن الضيافة في المجتمعات التجارية لمصلحة شعور بالعدالة الدقيقة[80]. لا يلغي الانتقال من علم العادات إلى نظرية الحضارة وعي الكلفة المرافقة لازدهار النظام التجاري.

---

(78) Ibid., pp. 123-124,

"هي [الأهواء المصلحية] تحملنا على ممارسة الفنون الميكانيكية والتجارة تدفعنا إلى تخطي قوانين التكافؤ؛ وحين يبلغ الفساد ذروته، تصير هي ثمن الشرف المعهّر وقاعدة آرائنا حول العدل والظلم" (Ibid., p. 117).

(79) قال مونتسكيو: "ولد الإنسان في المجتمع وهو باقٍ فيه" (Ibid., p. 121)، انظر (*LP*, 94; *EL*., I, 2).

(80) هذا ما كان قد بيّنه مونتسكيو : "التجارة تفسد الأخلاق النقية: كان هذا موضوع شكوى أفلاطون" (*EL*., XX, 1; voir Platon, *Les Lois*, IV, 705 a-b). "في البلدان حيث لا تأثير سوى لروح التجارة، تتم المتاجرة بكل الأعمال الإنسانية وبكل الفضائل الأخلاقية [...] تنتج روح التجارة عند البشر نوعاً من إحساس بالعدالة الدقيقة" (XX, 2). كان النقد ذاته قد أتى به ديدرو أيضاً.

*

لم يخترع مونتسكيو فلسفة التاريخ[81]، لكنه قدّم بعض العناصر الحاسمة والتي استطاعت المساهمة في تأسيسها. ممّا لا شك فيه، أنه حين نغامر بعض الشيء في الدخول في الخيال التاريخي، يمكننا أن نتصوّر تردّده في تحديد مسار موجَّه للتاريخ باعتباره آلية نشر الحضارة. أولاً، إن مونتسكيو لا يتبنّى فكرة إطلاق أوصاف إيجابية على الطبيعة الإنسانية[82]، كما أنه لا يضع في المرتبة الأولى فئة التماثل التي تشكّل المفهوم الأساسي في فلسفة التاريخ الفرنسي[83] كما في فلسفة التاريخ الطبيعي للإنسان في اسكتلندا، وهي فكرة التحسّن المشترك بين مختلف المجتمعات المستخرجة من تطابق تواريخها[84]. يشترك تورغو مع كتّاب كثيرين

(81) حسبما يشرح ب. بينوش، إن المسألة بالنسبة إلى ورثة مونتسكيو الاسكتلنديين "تقضي، بحسب عبارات مأخوذة عن أوغست كونت، بإحلال الديناميكية محل الجمود الاجتماعي لدى مونتسكيو" (*Les trois sources de la philosophie de l'histoire*, p. 114).

(82) استعمل مونتسكيو مفهوم "الطبيعة الإنسانية" بطريقة سلبية أساساً، فهو ما يضيّق عليه الاستبداد ويحط من قدره أو يهينه: "يلحق الاستبداد بالطبيعة الإنسانية مساوئ رهيبة" (*EL*, II, 4)؛ المستبدون "يتلاعبون بالطبيعة الإنسانية" (VII, 9) ويهينونها (VIII, 8).

(83) حول العلاقات بين كونية الطبيعة الإنسانية والتنوع الثقافي في فرنسا، انظر:
H. Vyverberg, *Human Nature, Cultural Diversity and the French Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

(84) بالطبع، هذا لا يعني أن الأمم قد وصلت جميعها إلى المرحلة ذاتها من النمو، فإن أسباباً عرضية قد تسرّع أو على العكس تؤخر تقدّم البشر. (انظر:
= Turgot: "Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit

من المدرسة الاستكلندية في التقليل من أثر المناخ، فهم لا يقبلون بهذا الحدّ المادي أمام الكونية ويؤمنون بالتفوّق الحاسم للأسباب الأخلاقية[85]. عند فيرغوسون، يبقى وصف تنوع العبقريات الوطنية في المرتبة الثانية، علماً أنه يستعيد أهم مكتسباب كتب روح الشرائع من الكتاب الرابع عشر إلى الكتاب الثامن عشر. تتحدث الكلمات الأولى من **دراسة حول تاريخ المجتمع المدني** (*Essai sur l'histoire de la société civile*) عن نموذج النمو الطبيعي لدى الجنس الذي يمكّننا من اعتبار التاريخ آلية موجَّهة، وهذا انطلاقاً من القديس أغسطين وصولاً إلى باسكال وفونتونيل[86] وبعدهم من تورغو إلى أوغست كونت:

"تتشكّل نتاجات الطبيعة عموماً بشكل متدرج [...] نرى التقدّم في ما تنفذه كما في القدرات التي تكتسبها. هذا التقدّم في ما يتعلّق بالإنسان، يتمتّع بامتداد أكبر ممّا لديه عند الحيوانات

= humain," dans: *Formation et distribution des richesses*, p. 72,

يمكن أيضاً لأمة بقيت في حالة جمود مدة طويلة أن تحتفظ في مراحل لاحقة ببعض خصوصيات تلك الحقبة، ما يفسر التفاوت الملحوظ ضمن الأمم المنظمة أنفسها. انظر:

J. Millar, *De l'origine de la différenciation des rangs*, introduction.

(85) كانت حجة هيوم تسير في المنحى ذاته لمصلحة أنثروبولوجيا موحدة. لكنه من الملاحظ أن مونتسكيو لم ينكر أبداً تفوق الأسباب الأخلاقية وأنه استقبل بإيجابية كتاب هيوم حول شخصيات الأمم *Essai sur les caractères des nations*. انظر:

P. E. Chamley, "The Conflict Between Montesquieu and Hume: a study in the Origins of Adam Smith's Universalism," in: A. Skinner, éd., *Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 274-305.

(86) Bernard Le Bovier de Fontenelle: "Digression sur les anciens et les modernes," dans: *Oeuvres diverses* (La Haye: Gosse et Neaulme, 1728), t. II, p. 134.

الأخرى. فالفرد لا ينتقل من الطفولة إلى سن الرشد فقط، بل إن الجنس البشري نفسه أيضاً يترقى من الهمجية إلى الحضارة"[87].

هكذا، في سبيل متابعة تاريخ البشرية ونمو التنظيم والفنون، من الأفضل التخلّي عن المناطق ذات الحرارة المتطرّفة لتكريس النفس حصراً لدراسة البشر في المناطق المعتدلة[88]. إن تاريخ البشرية الكوني يعطي نفسه الإذن بالقيام بهذا النوع من الحصر، فينطلق من الجنس ليبلغ الأمم المتحضرة في أوروبا. وعند ذكر النمو التدريجي الذي لا يوجهه أي هدف، يحافظ التاريخ التجريبي على فرضية وجود خواص أساسية في الطبيعة الإنسانية. وهكذا، يضع ميلار مسلّمة "تماثل البنية الإنسانية" المتّصلة بالرغبة في تحسين مصيرها[89]. وكذلك عند سميث، تشكّل الرغبة الطبيعية في

---

(87) Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, I, I, p. 107.

(88) "يجب أن نتخلّى عن هذه المناطق حيث جنسنا، بتأثير من البيئة والمناخ، يبدو أكثر محدودية في قدراته الذهنية وحيث تبدو مسيرته أكثر بطأً وأكثر ضيقاً بالنسبة إلى تقدّم المجتمع. (Ibid., pp. 219-220). انظر كذلك: Jean-Baptiste Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (Paris: Jean Mariette, 1719), 2è partie, section XVI.

(89) قد يوجد في الانسان استعداد لتحسين قدره، وهكذا فإن تشابه رغباته مع القدرات التي تمكنه من تلبيتها قد أنتج في كل مكان تماثلاً بين مختلف مراحل تقدّمه (Ibid., introduction et I, 5). إذا كان ميلار يقبل إذاً، بوجود المناخ كسبب في التنوع الإنساني، ويردنا إلى نظرية "الرجل العظيم" أي مونتسكيو، فهو يعتبر في المقابل فكرة تاثير المناخ المباشر في النفوس والطباع وبالتالي في قيادة الأمم، عارية من أي أساس (Ibid.). بحسب ر. ل. ميك، إن ميلار نفسه هو الذي ينقل "نظرية الحقبات الأربع" إلى مرحلة "فلسفة التاريخ".
Roland L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), chap. 5.

تحسين مصير البشرية المحرّك الحقيقي للتاريخ. يلخص ب. مانان (P. Manent) بالقول: "يعتقد سميث بإمكانية حدوث ما كان نهج مونتسكيو الجدلي يستبعده، أي استنتاج خطي للـ "تاريخ" انطلاقاً من "الطبيعة"، أو تضمين تحليلي للـ "تاريخ" في "الطبيعة"[90].

هذا هو الثبات الأنثروبولوجي الذي لم يستطع منظّر تنوّع الأرواح العامة القبول به من دون تحفّظ. فمونتسكيو لا يمتصّ الخصوصيات في إطار تاريخ كوني[91] يحكم بالطريقة ذاتها عبقرية الحرية في أوروبا وروح الاستعباد التي ترزح تحتها القارات الأخرى. وإذا كان يقبل بأن الأسباب التي يمكن أن تؤثر في النفوس والشخصيات قد "تصبح أقل اعتباطية بقدر ما تكتسب أثراً أكثر عمومية"[92]، فهو يتمسك بخصوصية أنواع المنطق الوطني. وهو بالتالي يرفض القبول بالمسلمتين الأساسيتين اللتين ترتكز عليهما إمكانية قيام نظرية الحضارة. فلا الاستعدادات المتماثلة في

(90) P. Manent, *La cité de l'homme* (Paris: Champs Flammarion, 1997).

(91) مع هذا، يذكر مونتسكيو في سجلات رحلاته إمكانية وجود هذا التاريخ الكوني وينسبه إلى بارون فون شتاين (Von Stein) قائلاً: "هذا البارون ذاته [فون شتاين] يريد أن نصنع تاريخاً كونياً يدوّن فيه النتائج والتغيرات الناجمة عن بعض الأحداث العظيمة وحتى عن الاختراعات، سواء في عقول كما في قلوب البشر وفي أخلاقهم وعاداتهم." (Montesquieu, *Oeuvres complètes* (Paris: Le Seuil, 1964), p. 326 b, cité par B. Binoche, "La crise de la rationalité historique," *Revue Germanique Internationale*, n° 3 (1995), pp. 31-53),

انظر أيضاً: "Lettre à Maupertuis du 26 janvier, 1754," *Dix-huitième siècle*, n° 26 (1994).

(92) Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, p. 398.

الطبيعة الإنسانية ولا الظروف المتشابهة التي تفعّل هذه القدرات تسمح بتفسير التاريخ على أنه تحسين للـ"إنسان". وإذ يحافظ مونتسكيو على تعددية **التواريخ** الإسمية[93]، يقفل طريق فلسفة التاريخ أمام نفسه. وفي المقابل، يشكّل **تقسيم العمل** بالنسبة إلى ماندوفيل وفيرغوسون وسميث الخيط الذي يسمح بتصور التقدّم التدريجي للمجتمعات في غياب أي هدف ومن خلال لعبة النتائج غير المتوقّعة للأفعال وحدها، في حين أن مونتسكيو من ناحيته لا يمنحها أي دور مميّز في عقلنة التاريخ عنده. يفتح رفض المنظور الكوني الطريق إذاً، أمام تاريخ عالمي متعدّد في جوهره لأنه يسير على إيقاع تنوّع الأرواح العامة في الأمم، كما أنه لا غائي نظراً إلى تنوّعه نفسه. وقد استبعدت الغائية والوحدة معاً من مفهوم العمل التاريخي الذي يحترم نكوص وتقدّم "الأفكار المتتابعة" التي تشكل الأمم[94]. وإذ صار التاريخ محروماً من أي مخطّط عنائي

(93) تكثر العبارات التي تأتي بهذا المعنى في *L'esprit des Lois*: مونتسكيو "يتحدث بعد كل التواريخ" (III, 5)؛ يؤكد قائلاً: "لقد وضعت المبادئ ورأيت [...] تواريخ كل الأمم مجرد نتائج لها" (المقدمة)؛ أو أيضاً إن مشروعه هو "فحص تواريخ مختلف شعوب الأرض". وكما يؤكّد عن حق ب. بينوش، "إن ربط الأحداث يعني إدخالها في آليات محلية وليس في آلية عالمية". ولهذا السبب فإن الكونية التي يرنو إليها مونتسكيو لا يمكن أن تكون سوى "كونية ملموسة تُستحصل من خلال جمع التواريخ الوطنية". إنطلاقاً من هنا، فإن أنواع التقدم الجزئي، من معرفي وسياسي واقتصادي، لا يتمّ استيعابها جميعها في تقدم متجانس لا عودة عنه ولا حدود له Montesquieu, *Introduction à "De l'esprit des lois"*, pp. 84-85,

انظر أيضاً: B. Binoche, "La crise de la rationalité historique," *Revue Germanique Internationale*, n° 3 (1995), et "Ni Hegel ni Montesquieu," *Kairos*, n° 14 (1999), pp. 9-27.

(94) "*Pensées*," n° 1794, dans: L. Desgraves, éd., *Mes Pensées et le* =

إلهي أو طبيعي، لم يعد عقلانياً إلا بقدر ما أن مختلف سجلات أسبابه الفعالة يمكن أن تتضافر في ما بينها. ولولا الإيمان بآثار "التجارة الناعمة"[95] الموحِّدة والجالبة للحضارة، والتي ستثير تهكّم ماركس[96]، ألا يجدر بنا أن نرى في ما سبق موقفاً حذراً يتسم بوضوح الرؤية؟

= *spicilège* (Paris: Robert Laffont, 1991).

(95) يبين الكتاب الحادي والعشرين من *L'esprit des lois* كيف أن التجارة تنزع إلى توحيد العالم، فالجنس البشري يبلغ تجريبياً وعي الذات بفضل الاتصالات واكتساب معارف جديدة.

(96) Karl Marx: "Le capital," dans: *Oeuvres économiques* (Paris: Gallimard, 1965), t. I, VIII[e] section, chap. XXXI, p. 1214.

الجزء الثالث

صقل وحضارة ورجاء

بعض الاعتبارات حول فكرة الحضارة

هيوم وفيرغوسن

ميشال ماليرب

(الحضارة)(Civilization): هيوم لا يعرّف هذه الكلمة، أما فيرغوسن فيستعملها في **مقالة حول تاريخ المجتمع المدني** (*Essay on the History of Civil Society*) الصادر في العام 1767، في حين أن كتابته قد بدأت قبل سنوات عديدة. في العام 1767، كانت أعمال هيوم قد أصبحت خلفه، في ما عدا حوارات حول الدين الطبيعي (*Dialogues sur la religion naturelle*) فأولى **مقالات أخلاقية وسياسية وأدبية** (Essais moraux, politiques et littéraires) يرجع تاريخها إلى خمسة وعشرين عاماً خلت. يصغر فيرغوسن هيوم بعشر سنوات تقريباً، وفي الفترة نفسها كانت كلمة حضارة (civilisation) قد بدأت تظهر في الكتب الفرنسية[1].

---

(1) انظر التحقيق التاريخي لـلوسيان فيفر في:
Lucien Febvre, "Civilisation: Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées," Centre international de synthèse, 1ere semaine, 2e fascicule (Paris: Albin Michel, 1930), =

من المؤكّد أن قصة نشوء أي مفهوم هي قصة مثيرة ولكن يصعب سردها. فما من إثبات مادي، أولاً، إلّا ظهور الكلمة في المعجم، بيد أن هذا الحدث الذي يؤرِّخ لما قبله ولما بعده يظلّ صعب التقويم. فمن الممكن على الدوام القول إنّ المفهوم كان موجوداً من قبل على الرغم من غياب الكلمة، أو على العكس، إن الكلمة الجديدة لا تزال تحتفظ بشيء من المعنى القديم. فيطلق المعلّق في هذه الحالة العنان لقدرة إعادة التركيب لديه، ولكن على حساب الحدث نفسه. ثم إننا لا نستطيع تجاهل دور الظروف أو الطباع. وإذا ما أردنا الاكتفاء بالكاتبين موضع اهتمامنا، يجدر بنا أن نتذكر العناية التي كان يضعها هيوم في طرد كل "المصطلحات الاسكتلندية" من أعماله وفي الكتابة بلغة متكلفة في حين أن فيرغوسن لا يبدو حاملاً الهموم نفسها من دون الوصول إلى درجة التحدث بلغة جديدة. ينبغي إذاً عدم الرغبة في كتابة التاريخ بسرعة كبيرة.

بيد أننا نودّ الاستفادة من هذا الحدث: هيوم كلا، فيرغوسن

= من الملحوظ أن مصطلح civilisation يرد ثلاث مرات في "موسوعة" ديدرو ودالامبير: المرة الأولى في مقالة (*Peine*, vol. XII, paru en 1765) بالمعنى القانوني أي تحويل مادة جرمية إلى مادة مدنية؛ ومرة في مقالة (*Vie*, vol. XVII, paru en 1765)، الصادرة في العام 1765 حيث يكتب جوكور (Jaucourt) قائلاً: "[بلوتارك] يجعلني أتحدث بمتعة في عزلتي المرحة والسليمة والمعزولة مع هؤلاء الموتى المشهورين، هؤلاء الحكماء الموقرون كما الآلهة من العصور القديمة، أصحاب الأعمال الخيّرة مثلها، أبطال وُهبوا إلى الإنسانية من أجل تقدّم الفنون والسلاح والحضارة"؛ والمرة الثالثة في مقالة *Zone* من المجلد ذاته حيث تتكرّر الجملة. نترك جانباً هذا الشقّ الفرنسي من المسألة وكذلك مسألة أسبقية الفرنسيين أو الإنجليز.

نعم[2]. ولهذا السبب، سنبدأ بتحقيق اصطلاحي صغير، ثم نتوسّع

---

(2) يسهّل التاريخ التقارب بين الكاتبين. كان فيرغوسن (1723–1816) صديق هيوم وقد خلفه في وظيفة أمين مكتبة المحامين في إدنبره. كما دعم هيوم فيرغوسن في حياته المهنية، مع بعض التحفظ أحياناً. كان فيرغوسن قد عرض على هيوم نسخة أولى من كتابه قبل سنوات عديدة على صدوره. وفي رسالة إلى آدم سميث (12 نيسان/ أبريل 1759)، كتب هيوم قائلاً: "لقد هذّب فيرغوسن كثيراً كتابه *Treatise on Refinement* وحسّنه، ومع إدخال بعض التعديلات عليه سيصير كتاباً رائعاً يكشف عن عبقرية أنيقة وفريدة".

J. Y. T. Greig, ed., *Letters* (Oxford: Clarendon Press, 1932), vol. I, 304; cf. I, 306, and R. Klibansky and E. C. Mossner, ed., *New Letters* (Oxford: Clarendon Press, 1954), 57: "Fergusons's book [*Treatise on refinement*] has a great deal of genius and fine writing",

بعد هذا، وفي رسالة إلى هيوغ بلير (Hugh Blair) 11 شباط/ فبراير 1766، قال هيوم إنه تصفّح أكثر من مرة مخطوطة "المقالة" وهو يذكر أنه قد رأى بعض مقتطفات منها قبل بضع سنوات وكان قد سعد بها: "لكنني آسف للقول إن هذه [الأوراق] لم تستجب من ناحية أخرى لتوقعاتي. لا أظن أنها صالحة لأن تقدم إلى الجمهور، لا على مستوى الأسلوب ولا على مستوى التفكير؛ لا الشكل ولا المضمون". حتى إنه يخشى على سمعة فيرغوسن منها ويطلب من مراسله التدخل مع فيرغوسن. لكن، عند صدور الكتاب، كتب إلى فيرغوسن (24 شباط/ فبراير 1767) ليقول له إنه قد لقي إعجاب لورد مانسفيلد وليؤكد نجاح الكتاب في لندن (رسالة إلى فيرغوسن في 10 آذار/ مارس 1767). وفي رسالة إلى روبرتسون (19 آذار/ مارس 1767)، قال إن ثمة سيدة تدعى السيدة مونتاغيو قد قرأته بلذة كبيرة لكنها وجدت أن أسلوبه يتّسم بطابع استكلندي بارز. وفي رسالة إلى هيو بلير بتاريخ الأول من نيسان/ أبريل (II, 133) 1767، عبّر عن سعادته لنجاح الكتاب (II, 136)، وهو نجاح غير متوقع بنظره. قال إنه يأمل بأنه قد أخطأ في حكمه وأنه قد أعاد قراءة بعض الفصول ومع هذا فهو يؤكد حكمه الأول. باختصار، كان هيوم مادحاً في العام 1759، وأقل مدحاً بكثير في العامين 1766 و1767، لعلها خيبة أمل! هو شديد التحفظ سواء على المضمون أم على الأسلوب، وباعتبار أن فيرغوسن صديق، فرح هيوم بصدق لنجاح كتاب لا يعجبه. ومن المؤسف أننا لا نعرف الأسباب الفلسفية وراء هذا الحكم. يفترض كلود غوتييه (Claude Gautier) في ترجمته للكتاب قائلًا: "كان هيوم يلومه، في ما يلومه، على أنه لم يعرف كيف يميز بوضوح بين مبدأ قابلية التحسن ومبدأ التقدّم". (ص 97). لا شك في أن هذا الكلام مأخوذ عن إ. س. موسنر في كتابه: (E. C. =

في بضع نقاط لا غنى عنها في مقاربة المفهوم لننتهي بدرس المعنى الذي يمكن إعطاؤه لفكرة تقدّم الحضارة لدى الكاتبين.

المعجم

تحقيق اصطلاحي صغير

كلمة (civilisation) (حضارة) غائبة، كما قلنا، عند هيوم. لكن يجب أن نتذكّر طريقة عمل الفيلسوف، فهو لا يكتفي بعدم الاهتمام بإدخال المولّدات[3] من الكلام، بل يعتبر نفسه صاحب علم في الطبيعة الإنسانية وتشكيكي صعب المراس في الوقت نفسه، يفضل الوقائع على الفرضيات والحجج على المفاهيم. أما لغته فهي تبغي أن تكون لغة فلسفة مهذبة ومطبوعة بمودّة ثقافية.

استُقبلت صفة (civilized) (متحضِّر) بشكل ممتاز وهي تظهر مرات عدة في المقالات وفي تحقيق حول مبادئ علم الأخلاق (*Enquête sur les principes de la morale*). وجاءت كنقيض لـ (همجي) (barbarous). وبحسب "التحقيق"، نحن أمام وجهة نظر ثلاثية[4]، فإما أن نعتبر العلاقة بين الأمم المتحضرّة والأمم الهمجية

= Mossner, *Life of David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1970), p. 543),
حيث يفترض أنه لم يكن باستطاعة هيوم أن يقبل بتأسيس التقدم على مبدأ قابلية التحسن.

(3) يُذَكّر لوسيان فيفر (Febvre, "Civilisation: Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées,", p. 8),
برفض جونسون في العام 1772 إدخال كلمة (حضارة) (civilisation) في قاموسه وقد استمر في تفضيل كلمة (civilité) (كياسة) عليها.

(4) سنشير إلى هذا المرجع بـ (EPM)، ونحيل إلى النص على التوالي في إصدار =

التي لا تحترم حتى قوانين الحرب، فتصير الأولى في حلّ من أي التزام (TB 16 MM 60)؛ وإما أن نلاحظ أن سجناء الحرب يعاملون في الأمم المتحضرة بطريقة إنسانية وبحسب مرتبتهم (EPM, TB 16, MM60)؛ وإما أن نقارن أخيراً بين ما يجري في داخل الأمم المتحضرة مع ما يجري في الأمم الهمجية، حيث إنّ في الأولى جهداً دائماً للابتعاد عن أي اعتباطية وأي تحيّز في قرارات العدالة والملكية[5] (TB 18, MM 159). من هنا يمكن أن نستنبط فوراً أن "الحضارة" متصلة بعلاقات البشر بين بعضهم بعضاً وهذه العلاقات قد تؤخذ على مستويين: مستوى تأثير مشاعر الإنسانية الطبيعية في وضعيات الحرب، حين تغيب قوانين العدالة، والمستوى الأعلى الخاص بتأثير قوانين العدالة نفسها التي تُحِل محل حكم البشر الاعتباطي حكم القواعد العامة[6]. والحالة التي يجدر التوقّف عندها هي السلوك الذي يجب اعتماده إزاء المتوحّشين في

= (Tom Beauchamp (Oxford: Clarendon Press, 1998)),
مشيرين إليه بحرفي (TB) وفي ترجمتنا الخاصة (Paris, Vrin 2002) ستكون الإشارة إليه بحرفي (MM).

(5) الفكرة ذاتها في *Essais moraux politiques et littéraires* (EMPL)، الجزء الأول، مقالة "حول الحرية المدنية" (De la liberté civile) حيث الملكيات المتحضرة تكون نقيض أنظمة الحكم المستبدة، من حيث إن اعتباطية البشر تستبدل بعدم تحيّز القوانين ص 94 في طبعة (Eugen Miller, Indianapolis 1987, Liberty Classics) التي سنيشير إليها بحرفي (EM) وص 152 في ترجمتنا الخاصة لهذا الجزء الأول (Paris, Vrin 1999) والتي سنشير إليها بحرفي (MM).

(6) حيث عبارات على غرار Civilized Monarchies (EMPL, EM 94, MM 152) أو Civilized Covernments (EMPL, EM 261) حيث استبدلت القوة والعنف الاستبداديان والهمجيان بالقوانين أو على الأقل اعتدلا بهما.

المستعمرات، فهل يملك الأوروبيون المتحضرون، بسبب تفوقهم على الهنود الهمجيين، الحقّ في أن "يرفضوا كل واجبات العدالة وحتى الإنسانية في طريقة معاملتهم لهم"[7]؟ (TB 18, MM 63).

يجب إغناء هذا المفهوم بعض الشيء حين يمتدّ ليشمل العادات: وهكذا نجد في الأمم العالية الذكاء والمتحضّرة كما كان الأثينيون في العصور القديمة والفرنسيون في العصور الحديثة، ممارسات وعادات تبدو مدانة بقوة، كالمبارزة وتفلت النساء... إلخ، هذا إن كنا نودّ أن نحصر حديثنا بهؤلاء[8]. يستعمل هيوم بهذا المعنى الأخير مصطلحي (civility) (كياسة)[9] وpoliteness (تهذيب) قائلاً: "من المؤكّد أن ما من شيء عارٍ من المعنى وأكثر همجية من ممارسة المبارزة؛ بيد أن من يبررون هذا العمل يقولون إنه يولد الكياسة (civility) واللياقة (Good Manners)" (TB 118, MM 181). "دفعت احتكاكات الكبرياء والزهو المستمرة في المجتمع إلى ولادة قواعد اللياقة (Good Manners) والتهذيب (Politeness)" (TB 67, MM 121)[10]. إن "كاسيوس" الفلاني

---

(7) تمتد المسألة لتشمل وضعية المرأة.

(8) EPM, TB112, MM 176, TB 116, MM 180.

(9) مثلًا إن السكان الذين يعيشون في المناطق المدارية لم يتمكنوا من بلوغ أي فن أو كياسة (any art or civility) (EMPL, EM 267).

(10) التهذيب (politeness): هو يشكل مفهوماً جوهرياً في فلسفة شافتزبوري (Shaftesbury) ويشير إلى صفة اجتماعية وأخلاقية وإلى نمط من الرابط الاجتماعي وبشكل وثيق الاتصال إلى فضيلة شخصية. في: L. E. Klein, ed., *Characteristics* (1711) (Cambridge: [n. pb.], 1999) (Cambridge texts in the history of philosophy, 403-408), =

الذي لا يبتسم ولا يحب الفنون هو رجل خطير لأنه ما لم يُمتع نفسه، لن يكون ممتعاً بالنسبة إلى الآخرين وسيحتقر ملذات الحياة الاجتماعية (TB 59, MM 112). وهكذا، بين مشاعر الإنسانية الطبيعية، التي يعبر عنها أحياناً في قوانين الحرب، في حين أن محرّكها هو المودة الطبيعية التي يكنها الشبيه للشبيه، وهي مودة قابلة للصقل، وبين قوانين العدالة التي تتمكن من فرض نفسها في حال كان المواطنون قادرين على فهم مصلحة العموم في شمولية هذه القواعد، ينبغي أن يندس مستوى وسيط هو مستوى التهذيب ومجموعة العادات والقواعد غير المكتوبة التي تسهّل العلاقات الاجتماعية. وفي هذا الإطار، ثمة أنواع ثلاثة من المبادلات: مبادلات الشغف بين البشر التي تعتدل بالمودة؛ ومبادلات تدور في عالم المحادثات، حيث يحتك البشر بزهوّهم؛ وأخيراً المبادلات ضمن المجتمع (السياسي) حيث تتواجه المصالح والأنانيات. وإذ

= III *Miscellany*، يحكم شافتزبوري على عصره قائلاً: "ومهما افترضنا مستوى التهذيب الذي قد وصلنا إليه، يجب الاعتراف بأننا الناس الأكثر همجية والأقل حضارة وصقلاً". يلوم شافتزبوري الإنجليز على انعزالهم الذهني والأخلاقي في جزيرتهم. وهكذا، يمكن أن نكون همجيين في أوروبا في القرن السابع عشر. هذا لا يعني أن الإنجليز ليسوا توسعيين في فتوحاتهم الاستعمارية والتجارية، لكنهم ليسوا كما أهل أثينا الذين "لم يكونوا أسياداً بلا منازع ومتفوّقين في كل العلوم والفطنة والتهذيب واللياقة وحسب" بل كانوا يسافرون عبر العالم، مشرّعين وفلاسفة على حد سواء. كانوا مواطنين في أمتهم ومواطنين عالميين كذلك. وهكذا، يرتدي التهذيب معنى أوسع ليشمل فكرة حوار كوني، صحيح أنه ينبغي أن يغوص المرء في أعماق نفسه، لكن يجب أيضاً "أن يصعد إلى ما وراء جنسه المباشر، او مدينته أو مجتمعه من أجل أن يكتشف نظامه أو مجتمعه الأسمى، ذاك الذي هو مشترك وكوني وقد ولد ليكون فرداً منه" (ص 406). لا يحتفظ هيوم بهذا المعنَى الكوني ويكتفي بالزوجين المتباينين، فرنسا وإنجلترا.

تجتمع الأنواع الثلاثة فتشكّل حالة الأمة، حتى لو صح أنها على درجات مختلفة من الانتظام، أي من تربية الشغف.

تُدخِل مقالة (الصقل في الفنون) (Of Refinement in the Arts) تعارضاً آخر بين العصور غير المتحضرة (uncivilized) والعصور المتحضرة[11] (Civilized) (EM 278)، وهو تعارض يوحي بوجود وجهة نظر أكثر شمولية تحمل تقييماً دقيقاً لآثار الترف في حقبات التاريخ الإنساني وليس فقط في مختلف الأمم، فتبرّر هذا النوع من التعميم. بيد أن قراءة دقيقة للنص تبيّن أن الأمة هي موضوع "الحضارة" الحقيقي، في حين أن المقارنة بين الأمم يمكن أن تقوم إما في الحقبة التاريخية نفسها وإما في إطار فارق زمني، وبالأخص بين القدماء والحديثين.

إن عنوان المقالة التي جئنا على ذكرها يدعونا إلى عدم إهمال المصطلح الآخر الذي يستعمله هيوم بانتظام وهو (الصقل) (Refinement)، والصفات المشتقة منه (مصقول) (Refined)، (حسن) (Fine). يمكن وضع (Refined) في مقابل (Rude) (خشن) بحسب مقابلة مطابقة لتلك القائمة بين (متحضّر) (Civilized) أو (مهذب) (Polite) و(همجي) (Barbarous). لكن المفهوم يدفعنا باتجاه آخر، فحين نصقل ونكرّر، ندخل في التفاصيل ونميّز وبعد التمييز نركّب ونعقّد[12]. ينجم هذا النشاط الذهني إما عن موهبة

(11) نجد أيضاً العصور المهذبة (Polite Ages)، مع فويرق المعنى المشار إليه أعلاه (EMPL, EM 272).

(12) ومنه أحياناً المفهوم السلبي للذكاء المزيف والرقة المزيفة والصقل غير المجدي =

طبيعية، هي موهبة الرقة[13] في الذوق أو في الشغف، وإما عن نمو قدرات ذهنية في التفكير والتحليل[14]، تنطبق على الذوق وعلى المعرفة. وفي هذا المجال الأخير، يجدر الانتباه إلى الترقي سواء في الفنون الميكانيكية أم في الفنون الليبرالية وإلى نتائج هكذا ترقي على الحياة الاجتماعية والحياة الأخلاقية. بيد أن أثر الترقي يشبه أيضاً أثر القواعد العامة، فبالنظر إلى لذة إرضاء الشغف أو الذوق، يتسبب الترقي بمسافة تقود من الإشباع الفوري والفظ إلى متعة أكثر دقة وذكاء؛ فحتى في القدرة الطبيعية وهي قدرة التمتع، يتدخل حكم القيمة حين يقول: "إني على قناعة بأن ما من شيء قادر على شفائنا من رقّة الشغف سوى تغذية هذا الذوق السامي والرفيع الذي يجعلنا قادرين على الحكم على الشخصيات الإنسانية والابتكارات العبقرية ونتاجات الفنون النبيلة"[15]. إن الترف، أي "صقل المتع وسبل الراحة في الحياة" (TB 11, MM 55)، يجمع كل أبعاد الصقل؛ فصقل المتع يفترض ثقافة في الذوق والشغف، ومن أجل إرضائهما، يجب تنمية العلوم والفنون والتجارة. باختصار، تستتبع فكرة الصقل فكرة القدرة الطبيعية وفكرة الثقافة في آنٍ واحد، أي فكرة إحساس قادر على الاستمتاع بالأشياء كما فكرة تطوير منهجي لقدرات التحليل، وفكرة تحسين فردي معيّن كما فكرة مبدأ تماسك اجتماعي.

فلننتقل بسرعة إلى فيرغوسن. إذا كانت كلمة Civilization

= المرافق لها، مثلاً: الصقل المدرسي (TB 24 n., MM 152).

(13) تعتبر delicacy (دقة) من أضداد rudeness (خشونة) (MM I, 74).

(14) *Refinement of reflection* (EPM, TB, 90, MM 150; TB 93, MM 152); *Refinement of Reason and Imagination* (TB 93, MM 152) etc.

(15) EMP I, EM 5, MM 74.

تظهر لديه من الصفحة الأولى، إلا أنها لا تتكرّر كثيراً وهي مستخدمة بطريقة عادية نوعاً ما وغير محدّدة، كما لو أنها قد أصبحت عميقة الرسوخ في اللغة[16] (OS 89, CG 220). لكن، إذا ما قورنت بمعجم هيوم، يلفتنا في استعمالها تفصيل واحد مهم. فقد أصبحت وجهة النظر الشاملة التي كان يشار إليها بطريقة غير مباشرة في مقالة "الصقل في الفنون" لـهيوم، هي وجهة النظر التي يُدعى القارئ إلى تبنّيها، وأقصد بها وجهة نظر الجنس البشري. "ليس فقط التقدّم الفردي من الطفولة إلى الرجولة، بل الأجناس نفسها تتقدم من الخشونة إلى الحضارة" (OS 7, CG 107). تتصل المسألة بالجنس نفسه، سواء ظهر في "الأمم الخشنة" (OS 74, CG 173 ; etc) أم في "الأمم المتحضرة"[17] (OS 80, 181 ; etc.): حين كان الجنس البشري في حالته الخشنة امتلك تجانساً كبيراً في طرائق السلوك؛ لكن حينما أصبح متحضراً، انخرط في مساعٍ متنوعة... إلخ"[18] (OS 179, CG 284) .

(16) نعطي نص: Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, ed. by Fania Oz-Salzberger (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), مشار إليها بـ (OS)، وفي ترجمة م. برجييه (M. Bergier)، تدقيق كلود غوتييه (Claude Gautier, Paris 1992, Presses Universitaires de France)، و المشار إليها بـ (CG).

(17) يترجم برجييه (Bergier) rude, rudeness (خشن، خشونة) بطرائق مختلفة، الأسوأ بينها هي sauvage, sauvagerie (متوحّش ووحشية).

(18) الحرف الأسود من كاتب البحث. انظر أيضاً ص147 من هذا الكتاب. يمكّننا الاستشهاد نفسه من التذكير بأن الجنس البشري (mankind) اسم جماعي وإذا كانت البشرية (humanité) جنساً فهي ليست جنساً شاملاً. انظر من ناحية أخرى تحفظات هيوم حول التشابه بين "المجتمع البشري" (وهي عبارة استخدمها الفيلسوف =

نلاحظ من ناحية أخرى أن الضدّ قد أصبح (Rudeness) (خشونة)، إذ يميز فيرغوسن في مجموعة الأمم الخشنة (Rude Nations) تلك (المتوحشة) (Savage Nations) وهي تتكوّن من أسر لاتعرف المُلكية ولااللامساواة الحقيقية، وتلك "الهمجية" (Barbarous Nations) التي تعرفها من دون أن تكون قد بلغت مستوى العيش في ظل القوانين وهو أمر يقودها إلى حالة خضوع تجهلها.

يميل فيرغوسن، من ناحية أخرى، إلى الحد ممّا تشمله كلمة Civilization، حيث تبقى الكلمة قريبة من أصل معناها : "إن نجاح الفنون التجارية... يحتاج إلى نظام معين يحافظ عليه من يمارس هذه الفنون، ويستتبع أمناً معيناً للأشخاص والممتلكات، وهذا ما نعطيه اسم (Civilisation) (حضارة)، علماً أن هذه السمة المميزة، سواء بطبيعة الشيء أو باشتقاق الكلمة، تنتمي إلى آثار القانون والمؤسسة السياسية في أشكال المجتمع أكثر من انتمائها إلى حالة الامتلاك الترفي والثروة، إذا مانظر إليها ببساطة"[19].

ما يزداد صعوبة في تمييزه من طريق المعجم هو الفرق بين Polite (أو Polished) وCivilized ، والفرق بين Politeness و Civilization. يمكن الجمع بين المصطلحين (OS 190, 296 ; CG 193, CG 299)، لكن Politeness تحيلنا باستمرار وبشكل

= في غياب كلمة حضارة) والجنس البشري في (EMPL, 2eme partie, essai XI, "De la population des nations anciennes", EM 378).

(19) Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, 1792 (New York; London: Garland publishing, 1978), vol. I, 252.

طبيعي إلى صفة معينة في العادات والعلاقات الإنسانية في الحياة الاجتماعية. أما في ما يتّصل بعدم التمييز الظاهري في كلمة Civilization، فيمكن تفسيره بأن المصطلح سوف يشير إلى كل تاريخ الأمم وكل تقدمها حين تخرج من حالة الخشونة. ويستخدم مصطلح Polished كثيراً كمرادف. يذكّر فيرغوسن بمعناه قائلاً: "مصطلح Polished إن نظرنا إلى أصله، يرجع أساساً إلى حالة أمة بالنظر إلى قوانينها وحكمها. وفي استخداماته الأكثر حداثة، يرجع أيضاً إلى التقدّم (Proficiency) في الفنون الليبرالية والميكانيكية وفي الأدب والتجارة" (OS 195, CG 304).

اعتبارات منهجية

يمكن الخروج من هذه الملاحظات الاصطلاحية بخلاصة أولى، وهي أنه إذا كانت الحضارة نقيض الهمجية أو الخشونة (Rudeness)، فهي لايمكن أن تكون كياناً قائماً بشكل مستقل، حتى لو كانت الكلمة موجودة. فالمفهوم نسبي أساساً.

عالج هيوم مرّات عدة نسبية هذه المفاهيم التي تقوم حينما يتعيّن علينا الحكم على درجات صفة ما. تتطرّق المقالة الحادية عشرة من "**مقالات أخلاقية وسياسية وأدبية**" بهذه الطريقة إلى سؤال باسكال حول عظمة أو دناءة الطبيعة الإنسانية[20]، وتسعى إلى فهم الإجابات المتناقضة التي أعطيت له. تقضي المسألة بالحكم على الطبيعة الإنسانية، وهو أمر لا يمكن القيام به إلّا من

(20) EMPL, première partie, EM 81 et sq., MM 141 sq.

طريق المقارنة، وحسبما نقارن الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الحيوانية أو بطبيعة الملائكة، سنميل إلى الإعلاء من شأنها أو إلى إنزاله. وكذلك في ما يشكّل موضوع اهتمامنا، فبحسب ما نقارن حالة المجتمعات الإنسانية اليوم بحالة كمال بدائية كما العصر الذهبي أو مثالية ونهائية كما اليوتوبيا، أو نقارنها بحالة حرب ووحشية، سيميل الحكم في هذا الاتجاه أو ذاك. يمكننا بالتأكيد أن نقارن بين حالتين منفصلتين في الزمن أو أيضاً بين حالتين في الزمن نفسه، كما بين المتوحشين في أميركا وبين الطبقة المثقّفة والتجارية في بريطانيا المتكبّرة. وفي الحالة الثانية، لاننسى بسهولة طابع الحكم النسبي كما في الحالة الأولى حيث نعطي المقارَن به، أي العصر الذهبي أو حالة الحرب... إلخ، صفة المطلق. يبقى خيار المقارَن به، فهل يجب أن نأخذه من المرتبة الأعلى أم الأدنى؟ هذه مسألة تتعلّق أساساً بالمزاج وبالظروف. والطريقة الوحيدة لتفادي هذه الاعتباطية الذاتية هي أن ندرك بالتحديد نسبية الحكم. لكن تجدر الملاحظة أن نسبية الحكم لاتستتبع نسبية القيم، إذ يمكننا أن نحمل الحسّ نفسه بالخير وبالشرّ وأن نقوّم بشكل مختلف الحالة الأخلاقية في عالمنا بحسب المقارَن به الذي اخترناه.

تجدر الإشارة إلى نقاط عدة في هذه الحجة البسيطة والملفتة، لكننا سنكتفي بتلخيصها: 1) يطلق الحكم هنا على صفة (حالة أمّة وحالة الجنس البشري)؛ 2) لا يمكن الحكم على صفة إلا بحسب الأكثر أو الأقل (نقارن الأمم الأكثر همجية مع تلك الأكثر تحضراً، ذلك أن الهمجية أو الحضارة هي التي تبين الأقل أو الأكثر لدى المسند)؛ 3) لا يمكن تحديد الأكثر أو الأقل في صفة ما، وحتى

الصفة ذاتها، إلا بطريقة ترتيبية ما يؤدي بنا إلى علاقة ترتيبية حيث لا وجود لتحديد دقيق ولا يمكن أن نحدّد بدقّة درجة الحضارة لدى أمة ما؛ **4)** لا اللغة ولا العقل الفلسفي يمكن أن يتحدّثا بدقة عن صفة ما؛ **5)** إن الحكم الذي يطال هذه الصفات هو حكم تقويمي، وسيكون جمالياً وأخلاقياً واجتماعياً... إلخ، وإذا كان قابلاً لأن يصير أكثر دقة بفضل العقل، إلا أنه يبقى في النهاية رهن الذوق. وإن كان هذا الأخير غير نسبي لكنه يقارب موضوعه بشكل نسبي (وفي أغلب الأحيان، تأتي النقاشات حول درجة الحضارة عند أمّة ما بمقاربة أخلاقية تستدعي قيماً مشتركة)؛ **6)** يجب ألا نميّز بين الحدث والقيمة، فهما شيء واحد (من الصعب أن ننكر أن أمة قد تكون أكثر حضارة من أمة أخرى، لكن هذا الأمر لايمكن أن يكون معروفاً إلا بواسطة حكم تقويمي).

نفهم أن الحضارة لا يمكن أن تعتبر كياناً. لكن الحديث الذي يطالها يصبح صعباً ما لم تتمكّن اللغة من تحديد درجتها بدقة، وما لم يتمكّن العقل من إثبات شروطها ونتائجها بشكل محدّد بالكامل. ومع هذا، يبدو من الصعب أيضاً الامتناع عن الحكم[21]: إن المؤرّخ حسن النية لن يكون غير متأثر بدرجة التحسّن في العصور والأمم والبشر الذين يدرسهم، إلّا إذا بذل جهداً ذهنياً كبيراً، كما يذكّر هيوم باستمرار أن الفيلسوف مهما كان تشكيكياً، يظل إنساناً. نحن نحكم باستمرار فكيف نحسم أمرنا؟

ينطلق الحلّ الأول المطروح في المقالة الحادية عشرة من

---

(21) هيوم نفسه يمارس هذا النوع من الحكم العادي. انظر، على سبيل المثال، EMPL, EM 93, MM 151.

نسبية الحكم، ويقضي بطرح وجهات النظر المتناقضة من خلال تحليل دقيق يؤدّي إلى حالة اعتدال في الحكم. يمكن، من ناحية، حذف كل ما تحمله المشاحنة من أمور كلامية لنظهر أن الأطراف يمكن أن تتفق إذا ما تخلّى كل واحد منها عن التمسّك بمقارَن به مطلق (وهو أمر يمكن أن نضيف إليه القول إنّهم قد يتفقون كذلك إذا ما تخلّوا عن المبدأ المعكوس القائم على النسبية المطلقة). ويمكن، من ناحية أخرى وبعد توقّف المشاحنة، أن نثبت التقويم في تحليل يتألف من نقاط الاتفاق المقبولة من الجميع والوطيدة إلى درجة أنها تخوّل عملية إطلاق الحكم، حتى لو كانت هذه النقاط لا تقدّم تحديداً دقيقاً. وهكذا، بعد التخلي عن حالة الطبيعة وعن المثال الطوباوي... إلخ، يمكن العمل على رسم لوحة ذات معنى تضم السمات الكبرى التي يتفق الجميع على وصف الأمة المتحضرّة بها: حكم سياسي يتجسّد عبر القوانين، تنمية الفنون والعلوم، اقتصاد مفتوح على التجارة، وفرة كافية لإشباع ضرورات الحياة وحتى وسائل راحتها إن لم نقل أيضاً رقي البذخ فيها... إلخ.

على الرغم من أن هذا الحلّ يسهّل كثيراً التبادل بين العقول، إلا أنه لا يتخّطى الصعوبة الأساسية وهي إذا كنّا لا نستطيع أن نحدّد بدقة درجات الصفة قيد الدرس، ألا يصير من المحرج تعريف الصفة بحدّ ذاتها بما أنها تظهر دوماً بدرجة معينة؟ إذا كنا لا نستطيع أن نقيس درجة الحضارة في أمّة ما، هل يصحّ أننا قادرون مع هذا على امتلاك فكرة الحضارة ذاتها؟ في المقابل، ثمة مقاربة أخرى ممكنة، وهي مقاربة علمية بالكامل هذه المرة، أي مقاربة العلم التاريخي. تمكننا الدراسة التاريخية حول مختلف العصور

ومختلف الأمم من إقامة بعض المبادئ التي تصح، مع عموميتها، بالنسبة إلى كل العصور وكل الأمم. ممّا لا شك فيه أننا نلاحظ تنوعاً كبيراً في ما بينها، إلا أن هذا التنوع سيعالج على نمط تعقيد الآثار حينما تعمل هذه المبادئ معاً، علماً أن أي ظرف تاريخي يمكن أن يقتصر، بشكل مثالي، على سمة تحليلية يتم الحصول عليها بواسطة القسمة والتركيب. النهج اختباري، لأن المبادئ تكتسب بالاستقراء انطلاقاً من مواد تاريخية، وهو استنتاجي في آن واحد، لأن الآثار تستنتج من المبادئ وتشكّل شبكة لقراءة المعطى التاريخي[22]. فلندعو علماً كهذا العلم السياسي الذي يرتكز بالطبع على **علم الطبيعة** البشرية؛ ولنمنح هذا العلم القدرة على تقديم تعريف لما يسمى **الحضارة** عند ضمّ المبادئ مع بعضها بعضاً؛ ولنشرح أخيراً بواسطة التحليل لماذا تحضر مكوّنات الحضارة أو تغيب في هذه الحقبة أو تلك وفي هذه الأمة أو تلك، ولماذا ينجح تسلسلها هنا ويفشل هناك، وهكذا يبدو أن الحضارة، في آلية كهذه، هي تفسير للتاريخ أكثر منها واقع تاريخي.

إن لعلم كهذا حدوداً يعرّف عنها هيوم. فالتفسير السببي المطبّق على الأفعال الإنسانية يجب أن يصح بالنسبة إلى المستقبل كما بالنسبة إلى الماضي، بما أنه لايمكننا أن نقصر صحة قانون

---

(22) يقدّم هيوم عن هذا النهج تطبيقاً لامعاً في مقالاته الأخلاقية والسياسية والأدبية الأولى، حيث يضع في وقت واحد المبادئ العامة لعلم سياسي ويقوم بالتحليل التاريخي لوزارة والبول (Walpole). حول هذه النقطة، انظر دراسة:

David Hume: "Sciences politiques et sciences historiques dans les essais de Hume," dans: *Hume et le concept de société civile*, coordonné par Claude Gautier (Paris: Presses Universitaires de France, 2001), pp. 111-132.

ما أو مبدأ ما على مرحلة محدودة من الزمن. هذا في حين أنه يصعب علينا كثيراً أن نقيّم علم المستقبل بما أن تجربتنا أو معرفتنا التاريخية محدودة جداً ولا تتخطّى ثلاثة آلاف سنة. يقول هيوم: "أميل إلى التفكير بأن العالم لا يزال في سنّ صغيرة جداً ولا يسمح لنا بعدد كبير من هذه الحقائق المطلوب منها أن تظلّ حقيقية حتى آخر الأجيال... نحن لا نعرف بالضبط أي درجة من الرقي يمكن أن تبلغها الطبيعة الإنسانية في مجال الفضيلة أو الرذيلة، ولا ما قد يكون بانتظار البشر حينما تقع ثورة كبيرة في تربيتهم وفي عاداتهم أو مبادئهم"[(23)]. تعتمد درجة العمومية في القوانين المستقرأة بالطبع على اتساع المادة التاريخية المدروسة. ولا يعتبر هذا إدخالاً لمبدأ النسبية التاريخية بل حثاً للبشر على زيادة معلوماتهم التاريخية وعلى التحلّي بحذر منهجي. وبشكل مكمل، لا يكون قانون بهذه العمومية من دون أن يحتمل استثناءات تستدعي بدورها مزيداً من التحليل. وهكذا، عند النظر إلى العصور القديمة، يبدو أننا قادرون على تأكيد القانون القائل إن العلم لا يزدهر إلا في ظل الحكومات الحرة، في حين أن العصور الحديثة تقدم لنا أمثلة نقيضة، كعصر آل ميديتشي (Medicis) في فلورانسا أو فرنسا في عهد الملكية المطلقة[(24)].

فلنعطِ عن هذا النهج مثالاً مأخوذاً عن ممارسة هيوم المؤرخ.

---

(23) EMPL, I, essai XII, "De la liberté civile", EM 87-88, MM 147.

(24) Ibid. EM, MM 149-50,

قد تختلف درجة التجانس: "ثمة تجانس أكبر بكثير في التاريخ المدني منه في تاريخ الآداب والعلوم" (Essai XIII, "De l'éloquence", EM 97-98, MM 155).

جرت العادة على تقسيم تاريخ إنجلترا إلى عهود، وقد راعى هيوم التتابع الزمني للأحداث. لكن في ختام كل عهد أو حقبة، يرسم لوحة يبتعد فيها المؤرخ عن سرده ليصور حالة الأمة الإنجليزية. ويبرّر الفيلسوف نهجه في الفصل الذي يختتم به عهد جاك الأول قائلاً: "لن نخرج عن موضوعنا إن توقفنا هنا برهة لنصوّر لوحة (a survey) عن حالة المملكة في ما يتصل بالحكم والعادات والمالية والجيوش والتجارة والمعرفة. حين لا نستطيع تكوين فكرة صائبة عن هذه التفاصيل (These Particulars)، نحصل على تاريخ قليل الفائدة وغالباً ما يكون غير مفهوم"[25]. تبقى لوحة كهذه سردية وملائمة لإرضاء فضول القارئ أو لدغدغة الشعور الوطني، لكن هيوم يفعل ما هو أكثر من هذا إذ يعطي القارئ مسافة إلى الوراء تمكّنه من الانتقال إلى اعتبارات عامة ومفيدة. والأفضل من هذا، إن هذه اللوحة مصدر للفهم، إذ من حيث تركيبتها نفسها توحي،

---

(25) انظر أيضاً مقدمة اللوحة التي تلي عهد شارل الأول وديكتاتورية كرومويل (Cromwell): "يجدر التوقف لحظة لأخذ فكرة عامة عن هذا العصر في ما يتصل بالعادات والمالية والسلاح والتجارة والفنون والعلوم. تكمن فائدة التاريخ الأساسية في أنه يقدم المواد من أجل هذا النوع من الأبحاث، فيكون بالتالي واجب المؤرخ هو إظهار تنوّعها للعيان والتوقّف عند الاستقراءات والاستنتاجات الضرورية" (To Point out the Proper Inferences and Conclusions).

يجب أن تؤخذ كلمة "period" بالمعنى القديم، أي أعلى قمة وأيضاً نقطة التغيير وحتى بمعنى لحظة الثورة (ومن الملفت أن هيوم يعالج ديكتاتورية كرومويل كاستمرارية مباشرة لعهد تشارلز الأول وأن اللوحة التي قدّمها قد رسمت بعد وفاة كرومويل). فإن كنا لا نملك فكرة المراحل التاريخية، ثمة على الأقل فكرة تقطيع التاريخ. وحين نأخذ الأمور بمجملها، نحصل على قراءة أخرى ممكنة إلى جانب القراءة الحدثية، هي تلك التي تنطلق من واحدة من هذه النقاط إلى الأخرى، ومن واحدة من هذه اللوحات إلى الأخرى، مع إتاحة كل إمكانيات المقارنة.

نوعاً ما على مستوى الأحداث، لا بمعنى للتاريخ ولكن بالمبادئ المنتظمة التي تحكم الشؤون الإنسانية حينما نأخذها في السلوكيات الجماعية لدى الأمة وليس في الأفعال الفردية. كان معاصرو هيوم يهتمون بهذا الجهد التقييمي المعقلن وكثيرون منهم كانوا يتغنّون بحيادية المؤرخ الفيلسوف[26].

هكذا قدمت "حضارة" إنجلترا عند نهاية عهد جاك الأول على الطريقة الآتية: في البداية، رسمت الحالة السياسية حول المسألة الأساسية المتّصلة بعلاقة السلطة والحرية، فسلطة الملك شديدة الاتساع لكنها "في الوقت نفسه سلطة لا تستند إلا على رأي الشعب"، فلا حرية دين ولا ضمير ولا حرية صحافة[27]. وينتظم وصف العادات والظروف التي تأتي لاحقاً حول هذا الموضوع : تظل العادات متجانسة، لا تزال هيبة النبلاء تسيطر على الثروة التجارية؛ الحياة موجودة في الريف وليس في المدينة... إلخ. وهكذا ترسم الخطوط الأولى في اللوحة، بضربات ريشة متوالية وبصلات وظروف تقيم في النهاية في ما بينها تعاضداً أكثر قوة مما يوحي به مجرّد ربط

(26) قالت مدام بيلو (Madame Belot) في المقدمة التي سبقت ترجمتها لكتاب (*Histoire de la maison de Tudor*, 1763): "لو أعطى جميع المؤرخين مثله تاريخ البشر متصلاً بسرد الوقائع، لكنا عرفنا العقل والقلب البشريين والدوافع وراء عملهما، وطبيعة الحكومات وعيوب مختلف أشكالها ووسائل تصحيحها، والمصالح السياسية لدى الأمم والأسباب الحقيقية للثورات الكبرى وآثارها التي تبشر بثورات أخرى وتحضرها وأخيراً لَكُنا عرفنا الأسس المتينة للإدارة الجيدة وطريقة توطيدها... السيد هيوم، فيلسوف حقيقي، يعرف كيف يكون مواطناً عالمياً ووطنياً". سيكرّر فولتير الإطراء ذاته.

(27) نستعيد هنا عدداً لا بأس به من مواضيع المقالات "السياسية" في الجزء الأول من "المقالات".

الوقائع المنقولة. لدينا، على سبيل المثال، القول بأنّ غياب نمو البلاط يؤدي إلى إبقاء النبلاء في الريف، في حين أن الثروة تتبعثر مع أول تقدم للتجارة والفنون؛ أما الملك فهو مديون ومعتمد على الضرائب كما أنه لا يملك جيشاً يجاري تطلعاته الدولية؛ في حين أن طبقة النبلاء العليا تهدر اموالها في الترف بينما البارونات يراكمون الثروة لأنهم لا يملكون نفقات شخصية. وأخيراً يساعد السلام على نمو التجارة... إلخ وإذا كنّا نريد أن نستعيد اللوحة بضربة واحدة نقول: لا تزال السلطة تمارس على حساب الحرية، ليس فقط في حكم البلاد ولكن أيضاً في العادات؛ بيد أن هذه السلطة السياسية لا تخلو من القوة الاقتصادية. وهكذا نرى تباشير الاضطراب السياسي القادم ومعه الارتباط الوثيق بين مطالبة البرلمان بالحرية السياسية ونمو الصناعات التجارية.

لا يتحلّى فيرغوسن بالدقة الفلسفية وبوضوح الرؤية المنهجية اللتين يملكهما هيوم. هو يخبر قصة المجتمع المدني بواسطة تاريخ طبيعي شديد التعميم فلا يصلح لأن يكون تاريخياً حقاً، كما أنه شديد السردية فلا يصلح لأن يكون منهجياً حقاً [28]. هذه المرآة التي يقدّمها فيرغوسن لمعاصريه شائعة بمضمونها وفريدة ببعض خياراتها أو بعض القيم فيها. يفرض هذا الطابع المختلط بعض الحذر.

قد يكفينا هنا تذكير سريع بتوجه القسم الأول من الكتاب. في

---

(28) قد جاء تشديد قوي، ربما أكثر من اللازم، على هذه النقطة عند برتراند بينوش في: Bertrand Binoche, *Trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), chap. V.

هذا القسم الافتتاحي، يحارب فيرغوسن الوهم الفلسفي المتّصل بحالة الطبيعة، نظراً إلى أن هذا النوع من النقد مطلوب من أجل إقامة أنثروبولوجيا حسنة الأسس والتي تحتلّ الأجزاء التالية. ينبع الوهم من أن الإنسان، وهو كائن طبيعي، يمتلك خاصية لا تمتلكها الكائنات الطبيعية الأخرى، وهي أنه قادر ليس فقط على التقدم من الطفولة إلى سن الرشد، قبل أن ينحدر بعدها كفرد، ولكنه قادر أيضاً على الانتقال كجنس من الخشونة إلى الحضارة (From Rudeness to Civilization). لا يرفض فيرغوسن هذه الخاصية ولا المقارنة التي تُفضي إليها، لكنه يندّد بالخطأ الذي اقترفه أنصار حالة الطبيعة حيث يضعون الطبيعة في مواجهة الفن أو التاريخ أو الحضارة، ويجعلون من الطبيعة الأصل المطلق الذي ابتعدت عنه الإنسانية لسعادتها أو لشقائها، مع حلّ للاستمرارية أو من دونه، ويدّعون العودة إلى الطبيعة انطلاقاً من الحالة الراهنة بواسطة عقلنة افتراضية أو عبر جعل فرد من أفراد "الهوتنتوت" الأفارقة المتوحّشين يتجوّل في بلاطات أوروبا. وفي المقابل، إن كل أنثروبولوجيا وكل علم من علوم الطبيعة الإنسانية يجب أن يستند إلى الوقائع، وهي هنا وقائع الملاحظة أكثر منها الاختبار، التي يجدها في التاريخ، كما يفعل التاريخ الطبيعي مع الكائنات الحية. وانطلاقاً من هذه الوقائع يجب استخلاص القوانين بواسطة التعميم. لذا، يجب الاعتراف بأن الطبيعة الإنسانية قابلة للملاحظة وهي التي تشكل الصفة الخاصة بالجنس. "أعطت الطبيعة كل جنس حيواني نمط عيشه واستعداداته وطريقة حياته، وثمة ما يدفعنا للظن أنها أعطتها إلى العرق البشري أيضاً. والمؤرّخ الطبيعي (Natural Historian) الذي يريد أن يجمع

سمات هذا الجنس، يمكن أن يستكمل عمله كما لو أنه قد فعل هذا في عصر سابق (OS 10, CG 110). فالطبيعة ليست أصفى في مرحلة الأصول بالمقارنة مع ما هي عليه اليوم، كما أن عملية وصفها اليوم هي عملية وصفها كما كانت في السابق[29]. صحيح أن العلوم والفنون قد نمتْ وأن حالة من الحضارة قد تشكّلت، لكن هكذا تقدّم هو نتيجة سِمة طبيعية تجعل من الإنسان كائناً قادراً على التأقلم مع الأوضاع. وتعتبر قدر التأقلم هذه عامل ثبات وتنوّع، فالطبيعة الإنسانية تظل هي ذاتها مع مختلف الإجابات التي تقدّمها في مختلف الأوضاع التي تكون فيها فتساهم حتّى في تعديلها، لهذا السبب هي حقاً فاعل في التاريخ.

من المؤكّد أن فيرغوسن يقبل النموذج الإبستيمولوجي للفلسفة الاختبارية الرائج جدّاً في عصره، سواء في مجال نقد الفرضيات أو واجب ملاحظة الوقائع. بيد أن طبيعيته التي انطلق منها للقول إنّ الطبيعة الإنسانية لا تتغيّر في مبادئها وتشكل النابض الناشط نفسه في كل إنسان وفي كل أمة، تقوده إلى استعمال هذا النموذج بشكل تقليدي جداً. يرغب الخطاب في أن يكون أنثروبولوجياً أكثر منه تاريخياً حقاً، أو على الأقل يجب الانطلاق من أن تاريخ المجتمع المدني الذي يجب أن يوضع، مؤسّس على معرفة الطبيعة البشرية. لا بدّ لوجهة النظر هذه أن تولد توتراً بين تأريخية الوقائع التي غالباً

(29) هذا من دون القول إنه لا مجال لاعتبار أن لحظة نمو ما تكون طبيعية أكثر من لحظة أخرى (Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, vol. I, 195).

ما تلطف من خلال معالجتها، وبين تجانس المبدأ المعترف به في كثير من الأحيان من دون نقاش.

حين يرفض فيرغوسن، مع خرافة حالة الطبيعة، عقائد العقد من ناحية، ينتهي بشكل منطقي إلى منح مختلف الأمور التجريبية التي يذكرها طابعاً تاريخياً حقيقياً (حتى لو أن الأحداث المذكورة معادة ومكررة). ومن ناحية أخرى، مهما كانت المقارنة الطبيعية تدعو إلى القول بتقدم طبيعي ينطلق من حالة الخشونة إلى حالة الحضارة، فإنّه يجب مع هذا اعتبار هاتين الحالتين بمثابة ردين متشابهين تقدمهما الطبيعة الإنسانية على ظرفين مختلفين من حياة البشر، وهما جوابان لا يمكن معالجتهما كما لو أنهما لحظات من آلية قد وضعت في المطلق. وبشكل مكمّل، يجب أن نلاحظ تشديد فيرغوسن حينما يؤكّد أن تقدم الحضارة لا ينجم عن مخطط وأنه خارج عن إرادة البشر وهو صنيع الزمن وخاضع إلى الظروف[30]. ليس من الضروري الاستنتاج بأن الكاتب الاسكتلندي قد استبدل غائية داخلية ضبابية بهذه الغائية الخارجية المرفوضة، فمِمّا لاشك فيه أن الغائية الداخلية تشكل سهولة في السرد لاينجو منها على الدوام، لكن يمكننا أيضاً أن نلاحظ أن مبادئ الطبيعة نفسها قد تؤدي إلى آثار مختلفة في ظروف مختلفة، علماً أنها قد تسهل تدريجياً حدوث تجانس أكبر، نظراً إلى أن الآثار تحمل بدورها تأثيراً في الأسباب التي انتجتها. بهذا المعنى، سنقاوم فكرة معالجة

---

(30) انظر بهذا الخصوص الصفحات الأولى بشكل خاص وهي صفحات واضحة للغاية من Essay III, 2.

الطبيعة على أنها الآلية بحد ذاتها[31]. فالطبيعة هنا، أكثر منها لدى هيوم، تشكل ثابتاً يؤثّر بالطريقة نفسها في كل الظروف ويكون رده متجانساً على الرغم من تنوعه في تفاصيل الوصف التاريخي.

من ناحية أخرى، حتى لو قيل إننا نصنع تاريخ الجنس وإن موضوع الدراسة هو الطبيعة الإنسانية، يبقى أن ما ينظر إليه هو مجتمعات وأمم أو أفراد، وليس الإنسانية بشكل عام التي هي مجرّد جملة استبدالية خرافية. صحيح أن فيرغوسن يتحدّث تارةً عن الإنسان بشكل عام وتارةً عن الأمم بشكل خاص وأن هذا التردّد سيىء بما أنه يلجأ تارةً إلى حكاية رخوة وتارةً إلى المقارنة. ومردُّ هذا إلى مشكلة في المنهج التي أدركها هيوم في حين أن فيرغوسن يجهلها وهي الآتية: إمّا أن ننطلق من **علم الطبيعة** البشرية ونتتج هذه التواريخ الطبيعية عن الإنسان بشكل عام، لنبنيها بطريقة سببية فتكون سردية مجرّدة وعاجزة عن الغوص بما يكفي في التفاصيل لتصير تاريخية حقاً؛ وإما أن ننطلق من دراسة التاريخ والتقليد ونتخذ مسافة بالنسبة إلى السرد والتعاقب الزمني، فنقوم بملاحظة أكثر عمومية حيث تظهر قوانين الطبيعة فتكون الصعوبة هي الانتقال إلى الخطاب الفلسفي حقاً، وإذ لانستطيع أن نربط طرفي البناء العام والتفصيل التاريخي، نبقى في حالة فيرغوسن في عرض دغمائي من حيث تركيبته العامة يميل إلى الوصف في تفاصيله.

يمكننا دائماً القول إنّ التفصيل التاريخي، من أمم وشعوب،

(31) كما يفعل ب. بينوش، Binoche, *Trois sources des philosophies de l'histoire* (*1764-1798*).

يذكر في هذه التركيبة على سبيل أمثلة البناء العام، أي تقدّم الإنسانية. بيد أن أسباباً عديدة تحملنا على عدم الإسراع نحو هذه الخلاصة. أولاً، من الصعب ترجمة (Mankind) (الجنس البشري) بـ (Humanité) (الإنسانية)، فالجنس البشري كجنس يذكرنا دائماً بالأفراد[32] إن كان يحمل ماهية. حين يتحدث فيرغوسن عن الطبيعة بعموميتها، كثيراً ما يقول: (Men) (رجال). ثم أن المقارنة الطبيعية نفسها تقود إلى نوع من الإحراج، فإذا كنا نضع تاريخ الجنس وإذا كانت الحياة الفردية هي النموذج، يجب أن نؤكد أن الجنس نفسه محكوم بالانحدار والموت لندرس الآليات المقابلة. لكن، الدين على الأقل، حينما يتحدث عن المخطط الإلهي، يمنع فكرة هذا النوع من الانحطاط، حتى إن فيرغوسن قد أجبر على تسمية الجزء الخامس: (حول انحدار الأمم). وأخيراً، فإن تزامن وجود الأمم المتوحّشة أو الهمجية والأمم المتحضرة، هذا لأن أي اسكتلندي في القرن الثامن عشر لا يمكنه إلا أن يفكر بلقائها والمواجهة بينها على أرض أميركا، يحول دون أن نجانس ببساطة كل الشعوب في إنسانية واحدة. باختصار، الطبيعة الإنسانية هي ماهية، لكن لا وجود سوى للبشر[33]. هذا الطرح الماورائي قديم جداً وينبغي التأكد من أنه ملائم للمنهج الاختباري. وهو يمنع على الأقل أن نغير طبيعة الإنسان إلى إنسانية وأن يتحول موضوع دراسة إلى موضوع موجود.

---

(32) اللغة بذاتها تعارض هذا الأمر، انظر صيغة من النوع الآتي: "يخضع الجنس البشري لهذا الوصف لحظة يستولي عليهم ولعهم بالثروة والمال" (*Essay*, OS 155). الحرف الأسود من الكاتب.

(33) إنها لمشكلة أن نعرف كيف يمكننا أن نعالج أمة كما نعالج فرداً.

"تقدم الحضارة"(34)

إذا كانت الطبيعة الإنسانية مبدأً أو ماهية، وإذا كانت ظروف الحياة الإنسانية، كظروف حياة أي جنس حي آخر، متنوعة على الدوام، ألا يمكن أن نعتبر تقدم الحضارة كتطبيق للطبيعة الإنسانية على الحياة الإنسانية بعد أن أحسنت السيطرة أكثر فأكثر على هذا التطبيق؟

فلنتجنّب في البداية إدراج هذه المسألة في منظور غائي. فالخطاب السردي الذي يلجأ إليه التاريخ الطبيعي كما التاريخ "التأريخي" لا يمكن أن يكون منعتقاً بالكامل من تقويم مقارن بين الأمم أو حقبات الجنس البشري. قلنا لتوّنا بخصوص فيرغوسن إن هذا التقويم الترتيبي لا يستتبع هدفاً غائياً مميزاً. أما بالنسبة إلى هيوم، فإن كل إبستيمولوجية الظرف والاستثناء لديه، وكذلك نقده الحاسم للسببية النهائية، تحول دون أن ننسب إليه أي رؤية نهائية حتى لو كانت سرية. حتى أن كاتب "المقالات" يطالب، في مجال دراسة الشؤون الإنسانية، بحسن التمييز بين ما هو ناجم عن الأسباب وما هو ناجم عن الصدفة ؛ كما يطالب بالاكتفاء بالقاعدة التي تقول إن كل ما يخص عدداً صغيراً من البشر يجب أن ينسب إلى الصدفة، في حين أن ما يخصّ عدداً أكبر منهم يجب أن ينسب إلى أسباب قابلة للتفسير(35). كما أن الأفراد بحدّ ذاتهم، من ملوك وأمراء وسواهم،

---

(34) Ferguson, *Essai*, OS 230, CO 342.

(35) EMPL, 1ère partie, essai XIV, "De l'origine et du progrès des arts et des sciences", EM 112, MM 167.

يمارسون تأثيراً في الدول التي يحكمونها، لكن لا يمكن إعطاء أي تفسير لهذا العمل الخاص الذي لا مجال لإنكاره. فكل تفسير سببي هو بطبيعته غير كامل أو منقوص، وسيكون الرجوع إلى سبب نهائي طريقة بائسة إلى حد ما في سد الثغرات، وعلى أي حال، إن التجربة التاريخية ترفض هذا: "لقد خضعت الشؤون الإنسانية إلى ثورات قوية جداً، ورأينا عدداً كبيراً من الأحداث يخيّب توقعات القدماء، فلا نحتاج إلى أكثر من هذا لنفترض أن ثمة تغييرات أخرى ستحدث من بعدنا"[36].

لكن لا عند فيرغوسن (بنتيجة متوسطة) ولا عند هيوم (بنتيجة ممتازة) يمنع هكذا تواضع فلسفي **علم الطبيعة** الإنسانية (أو الماهية الإنسانية) من أن يكون أيضاً علماً للتاريخ، كما أن هذا السبيل نفسه هو الذي يجعلنا نأمل بتكوين مفهوم محدد عن الحضارة. فلنتفحص إذاً هذه العلاقة. بما أن المادة تاريخية، فإن تتابع الأسباب والنتائج التي يمكن أن نستخرجها من مفهوم كهذا معروض بما لا مفرّ منه في الزمن على شكل تقدم أو آلية، أو سيناريو كما نقول اليوم بطريقة مألوفة.

ينكب هيوم على هذه المهمة في العديد من مقالاته. وعلى

---

(36) EMPL, 1ere partie, essai XII, "De la liberté civile", EM 89, MM148, انظر أيضاً بداية مقالة "شعوب الأمم القديمة" ("Population des anciennes nations", EM 378 7sq). "لكن إذا كان النظام العام للأشياء، والمجتمع الإنساني بالتأكيد، يعرف هكذا ثورات تدريجية، فهي بطيئة جداً ولا يمكن تمييزها في هذه المرحلة القصيرة التي يشملها التاريخ والتقليد".

سبيل مزيد من الاختصار، لن ننظر وبسرعة إلا إلى الجزء الأول والجزء الأخير من السلسلة السببية.

يخضع تحليل الواقع السياسي بأسره إلى التناقض الأساسي بين السلطة والحرية، وهو تناقض يعبّر عن نفسه بطريقة متغيرة في تركيبة الدول. وهكذا، في إنجلترا، منذ الثورة المجيدة، وفي العلاقة الجديدة التي قامت بين الملكية والبرلمان، انتصر مبدأ الحرية على مبدأ السلطة، من دون أن يدمّره. أما في الملكية المطلقة في فرنسا، فقد سيطر مبدأ السلطة على مبدأ الحرية من دون أن ينجم عنه حكم مستبد. تطرح المقالة الثانية عشرة عندئذٍ السؤال السببي الآتي: أي من هاتين التركيبتين وهاتين الممارستين السياسيتين تشجّع أكثر من الأخرى نمو الفنون والعلوم؟ يخبرنا التاريخ القديم، كما لاحظ القدماء من قبل، أن الفنون والعلوم قد ولدت لدى الأمم الحرة، وهو أمر يؤكّده هيوم في المقالة الرابعة عشرة "أصل وتقدم الفنون والعلوم" (De l'origine et du progrès des arts et des sciences) حين يقول: "يستحيل أن تتخذ الفنون والعلوم أصلاً أولاً لها لدى شعب لا يعرف سعادة الحكم الحرّ"[37]. فمهما كانت همجية أي جمهورية ، فهي ستنقاد بالضرورة، عبر عملية لا بد منها ، إلى توليد القانون حتى قبل أن يكون البشر قد أحرزوا تقدماً كبيراً في العلوم الأخرى. من القانون يولد الأمن ومن الأمن يولد الفضول ومن الفضول تولد المعرفة"[38]. إنّ القانون

---

(37) EMPL, 1ere partie, essai XIV, EM 115, MM 170.

(38) Ibid., EM 118, MM 172 .

هو أفضل حماية للحرية، فهو يوفّر في الوقت نفسه الطمأنينة. تحت حكم القانون، تسهّل الحرية والأمن معها الدراسة وبالتالي نمو الفنون والعلوم. يبدو، إذاً، أنه عبر تمدد موازٍ للقاعدة العامة، يجب أن نستخلص نحن الحديثون الخلاصة نفسها بالنسبة إلى أمم اليوم. إلا أن حالة فرنسا، إنّ أردنا أن نتحدّث عنها حصراً، وهي هذا البلد "الذي لم يتمتّع أبداً تقريباً بحرية مُمَأسسة، ولكنه عرف كيف يذهب بالفنون والعلوم إلى مرتبة أقرب إلى الكمال مثل الأمم الأخرى، تكذب هذه الخلاصة بطريقة نموذجية[39]. إنّ العلاقة التي تحكم ولادة الفنون والعلوم في العصور القديمة لا تصحّ لنموّها في العصور الحديثة. يقوم هيوم، من قبيل معالجة هذا الفشل في التفسير، بإدخال اعتبار أكثر دقّة يتطابق مع منهجه وهو أن مبدأ الحرية يساعد الفاعلين على التفكير والصناعة، في حين أن مبدأ السلطة هو مصدر الأهمية المعطاة للمرتبة الاجتماعية كما أنه مصدر الولع بالشرف. لهذا السبب، في سياق نمو الفنون والعلوم، يجب التمييز بين الفنون الليبرالية والفنّ الاجتماعي حيث أن الإنجليز يفرضون أنفسهم من خلال أبحاثهم ومشاحناتهم في مجال الفلسفة الطبيعية أو الفلسفة الأخلاقية، بينما الفرنسيون قد طوّروا إلى أقصى حدّ فنّ التهذيب الذي يساعد على تطوير الذوق. وأيضاً، فإنّ هذه القسمة ليست صحيحة بما فيه الكفاية. فالتجارة التي هي ثمرة نمو الفنون الميكانيكية والفنون الليبرالية قد ارتدت أهمية كبيرة في حياة الأمة الإنجليزية في حين أن الفرنسيين يمارسونها هم أيضاً بنجاح وينافسون جيرانهم. وهكذا فإن القاعدة

(39) Ibid., EM 91, MM 149.

العامة التي تقول إن التجارة لا يمكن أن تزدهر إلا في ظلّ حكم حرّ تبطل هنا أيضاً. ممّا لا شك فيه أن روح الصناعة تساعد على التجارة أكثر مما يساعد الاهتمام بالشرف عليها، لكن في الملكيات المتحضّرة، تمكّن حكم القانون في النهاية من الحلول محل حكم البشر، وفي ظلّ القوانين تكون المُلكية مكفولة وتحظى الصناعة بالتشجيع... إلخ باختصار، إلى جانب النبلاء يمكن أن تنمو في فرنسا طبقة بورجوازية. ومهما تأثر كبرياء الإنجليز، فإن التقدّم الذي تحرزه فرنسا سيكون أكبر حين تستبدل الضرائب بتوزيع أكثر عدلاً في حين أن حكم إنجلترا الحرّ مهدّد بالانحطاط بسبب الدين العام الذي ما فتئ يتزايد. يشكل هذا التحليل الموحي مثالاً على الوزن الذي يوليه هيوم إلى التفصيل التاريخي وعلى الطريقة التي يتقدّم فيها بالتحليل من خلال التزوير والرقي، وبالأخص، يجب أن نكرّر أن ما من رابط سببي راسخ وما من قانون عام وطيد إلى درجة أنه لا يكون قابلاً للتصحيح، أو إذا ما أردنا أن نقول الأمور بطريقة أخرى في السياق الحالي، إن تقدّم الحضارة بوصفه عملية سببية قابل للتوصيف بما فيه الكفاية حتى نتمكن من وضع بعض قوانين له لكنه يقبل أيضاً استثناءات أو خصوصيات بما فيه الكفاية حتى تكون هذه القوانين مجرّد قوانين عامة ولا تكون ضرورية أبداً.

فلننظر الآن إلى الطرف الآخر من السلسلة. المقالة الثانية من **خطابات سياسية** (*Political discourses*) التي أصبحت الجزء الثاني من **مقالات أخلاقية وسياسية وأدبية** كانت تحمل في البداية عنوان **من الترف** (*Du Luxe*) الذي استبدل في ما بعد بعنوان **من الصقل بالفنون** (*Of Refinement in the Arts*). وقد جاءت بعد

المقالة المخصصة للتجارة، وهي مقالة تذهب إلى حد أبعد في النقاش الذي ساد آنذاك حول مصدر القيمة ونمو النشاط الصناعي ودور التجارة وحرية الفاعلين الاجتماعيين والاقتصاديين،... إلخ، وهو نقاش يقف فيه هيوم معارضاً الطروحات الفيزيوقراطية التي اعتبرت، في الفترة ذاتها تقريباً، أن المصدر الوحيد لكل الثروات يكمن في الزراعة، وأن الصناعة والتجارة يجب أن ينظر إليهما كوسائل لتوسيع هذه الثروة الأولى فقط، كما اعتبرت أنه يجب تمييز ثلاث طبقات في المجتمعات الإنسانية: الطبقة المنتجة وطبقة ملاك الأراضي والطبقة العقيمة، من قضاة وجنود وكل أولئك الذين يساهمون في العمل الصناعي أو التجاري، علماً أن الترف يجب أن يُدان وحتى أن يعامل بقسوة من جانب السلطة السياسية بوصفه "إنفاق في غير محله ووقاحة في العادات"[40]. يرافق الحجة الاقتصادية تقويم أخلاقي بحت يكون نوعاً ما الوجه الآخر له.

تبدأ المقالة الثانية من هذه النقطة: هل الترف جيد أم سيىء؟ وبما أن الترف هو أقصى حدّ في عملية الحضارة، لا يمكن للسؤال ألا ينعكس على القيمة التي يجب منحها إلى هذه العملية. لا يقدّم هيوم إجابة حاسمة إذ يقول: "هنا، كما في سائر المسائل الأخلاقية،

(40) Mirabeau, *L'ami des hommes* (Avignon: [s. n.], 1756-1760), vol. II, p. 330,

ميرابو الذي كتب بعد هيوم، يعارض الطروح التي يدافع عنها هيوم في المقالة الثانية مع ذكرها باسمها. حول هيوم والفيزيوقراطيين انظر: Didier Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique* (Paris: Aubier, 1979), chap. 4.

لا يمكن أن نرسم بدقّة الحدود بين الفضيلة والرذيلة"[41]. ونستعيد هنا الجهاز المنهجي الخاص بهيوم، فحتى في مجال الأخلاق، لا يمكن للتقويم أن يكون حاسماً، مما لا يعني إنكار الحس الأخلاقي لكن الاعتراف بأن الفرق الذي نقيمه في الأحكام الخلاقية بين الحير والشر هو فرق ترتيبي. ومع هذا، يمكن أن نقوم بمحاولة تبرير هذا الحكم. يمكن أن نعرف الترف بشكل تمهيدي وشائع على أنه: "كل التسهيلات التي تؤدي دور الزينة والمتعة في الحياة". وهكذا يستخدم هيوم معايير **التحقيق حول مبادئ الأخلاق** (*Enquête sur les principes de la morale*) إذ تُدرس آثار الترف في الحياة الخاصة (وهي الصفة المفيدة للذات) أو في الحياة العامة (وهي الصفة المفيدة للآخرين). ونضع أولاً ثابتاً يمكن أن يتفق حوله كل من يحاولون القيام **بعلم الطبيعة** الإنسانية وهذا الثابت هو أن السعادة مؤلفة من ثلاثة مكوّنات: العمل أو الجهد (السبب)، المتعة (الأثر)، البطالة (الحدود) وهي مكونات تمتزج بنسب مختلفة بحسب الأفراد. البطالة هي تنازل لمصلحة ضعف الطبيعة الإنسانية، فكل كائن حي بحاجة إلى راحة، لكن البطالة لايمكنها بالطبع أن تكون المبدأ الناشط الذي يكمن في الـ (Industry) وتعني الكلمة النزعة إلى النشاط وحب العمل والانشغال وروح المبادرة في آن، وأيضاً الممارسة وحتى النتيجة التي يمكن تسميتها بـالإنتاج (Production)، مع اللعب على المعنى الناشط والسلبي للكلمة. وهكذا نحصل على السلسلة الآتية، من دون الدخول في التفاصيل: الرجل الجاد يجتهد في تقديم مستلزمات الحياة مع

---

(41) EMPL, 2ème partie, essai II, EM 269.

تنمية الفنون الميكانيكية؛ ويؤدي الترقي في الفنون الميكانيكية إلى الترقي في الفنون الليبرالية (مع الأثر المنعكس)؛ نمو الفنون والعلوم هذا يجعل البشر أكثر قابلية اجتماعية ويجمعهم في المدن كما ينمي لديهم التهذيب ومشاعر الإنسانية، ما يجعلهم ينظرون إلى المصلحة العامة كما ينظرون إلى مصلحتهم الخاصة. تحرر تنمية الكياسة من الأنانية إذ تساعد على تبني وجهات نظر أكثر عمومية. أما ترقّي المتع، حينما ننتقل من ضرورات الحياة إلى تسهيلاتها ومن ثم إلى ترفها، فهو يعدل التطرف في نفوس البشر ويساعد على قيام الحسّ العام كما يحرّر البشر من عبودية البؤس التي تدفعهم إلى أن ينشطوا في الشؤون السياسية. لا يقوم ترقي المتع بالحث على النشاط لكنه يقيم نوعاً من علاقة متناغمة بين السبب والنتيجة وبين العمل والمتعة.

بيد أن تسلسل النتائج ليس محتوماً إلى درجة أن الترف لن يكون أبداً شيئاً مضراً، وبالأخص حينما يؤذي التبطل مصدر الترف وهو العمل، أو حينما تلحق الأنانية الضرر بالإنسانية وهي هدف الترف. هذا لايعني أن إرضاء المتعة مسألة معيبة بحد ذاتها، "لا يكون الإرضاء معيباً إلا حينما يبتلع كل إنفاق المرء ولايترك له أي مورد للقيام بأعمال الواجب والكرم المطلوبة منه من حيث حالته وثروته"[42]. وكما تثبت تجربتنا في الحياة، فإن هذا الوضع ليس نادراً، لذا ترى بعضهم يطلقون العظات ضد الترف وبعضهم الآخر ضد الحضارة. لكن، إن أردنا أن نحارب الترف المعيب، يجب ان نحاربه

(42) Ibid., EM 279.

من مصدره أي من الكسل والأنانية وعدم الاهتمام بالآخرين. وإذا كنا نريد أن نرد على حجة ماندوفيل (Mandeville) القائلة إن الترف مفيد حتى عندما يكون معيباً، فيجب ألا يكون الرد بمنع الترف، لأنه بحد ذاته مفيد. صحيح أن هذا الأمر يعني أننا نسلم إلى فضيلة البشر مهمة تحسين حضارتهم، علماً أن ما من قوّة تمكنت بواسطة سلطتها أن تجعل البشر من أصحاب الفضيلة وأن السلطة السياسية لاتختار، في أغلب الأحيان، سوى بين شرّين تتفاوت أهميتهما. الفقر، كما الوفرة، ليس فضيلة، هو ظرف. وظرف الوفرة وحتى ظرف الترف يمكن أن يشجع على الفضيلة بجعل البشر يعيشون بمستوى أفضل، إلا أن التحلّي بالفضيلة مسألة ترجع إلى كل امرىء بذاته. وهكذا، فإن الولادة السببية التي تقود إلى الحضارة تتسم بلا حتمية لا مفرّ منها، هو أخلاقية كل فرد. الدرس تافه، بيد أن تحليل هيوم، بمظهره شبه الساذج، يتحلّى بدقة رائعة.

باختصار، يستطيع **علم الطبيعة** الإنسانية أن يحدّد سلسلة الأسباب والنتائج الخاصة بآلية الحضارة من أجل دراستها في المتنوع التاريخي؛ لكن يجب أن نتذكر أن أي ارتباط سببي هو ارتباط في الفكر، وأنه ليس ضرورياً إلى درجة أنه لا يحتمل استثناءات. لذا يجب اعتباره ارتباطاً عادياً يعالج بشكل منهجي بواسطة موارد العقل المصحِّح، وهي موارد جئنا على التذكير بها بسرعة في الفقرتين اللتين قمنا بدراستهما.

المقارنة مع فيرغوسن مفيدة على الرغم من أنها مربكة. مما لا يقبل الجدل عند هذا الكاتب أن التقويم الأخلاقي يتغلب على

المتطلبات العلمية وأن التدوين أو الوصف يتغلب على التحليل حتى لو أن الوصف الأخلاقي لا يخلو من قوة تمحيص حقيقية. يبدأ الفصل السادس من الجزء الثالث المكرّس للحرية المدنية بتقويم مقارن بين حالة الهمجية والمجتمع المدني، صحيح أن المقارنة كانت لمصلحة هذا الأخير، إلا أن اللوحة التي رسمت له لا تحمل شيئاً من المثالية؛ لهذا السبب الأساسي، يقدم القانون حماية لحق الأشخاص، ولاسيّما أولئك الحقوق الخاصة بالملكية والمرتبة، لكنه يقدم أيضاً، وبالطريقة نفسها، حمايته لعدم المساواة الناجمة عن هذا الأمر وللولع بالثروة والطموح. وهكذا، يتوقف فيرغوسن مطولاً أمام الاستثناء الإسبرطي الفاضل قبل أن ينتقل أخيراً إلى مختلف انواع التنظيم السياسي ولكن باستمرار في سياق مسألة الظلم المدني الذي هو أولاً ظلم أخلاقي. للمفارقة، ومهما كانت الأمثلة التاريخية المذكورة أقل تحديداً (حتى إسبرطة التي وصفت طويلاً من النوع التقليدي) وكانت الارتباطات المقامة أكثر إبهاماً مما نجده لدى هيوم، فإن الدقّة الأخلاقية ذات المنحى الحزين لدى كاتبنا تؤدي به إلى وضع تقويم يتسم بالواقعية الشديدة. أما ارتباط التنظيم السياسي مع نمو الفنون فهو رخو بالكامل، بالنظر إلى أن البشر، في أي حال كانوا، عرفوا كيف يثبتون قدرتهم على العمل بهدف تحسين ظروفهم وتقدموا بأنفسهم ضمن مجتمعاتهم أكثر مما تقدّموا بفضل إرث انتقل من أمة إلى أخرى ومن حقبة إلى أخرى. هنا أيضاً، تجد عقلانية اللوحة المرسومة قابلة بشدّة للنقاش، وهي إيحائية أكثر منها متينة.

يشكّل الفصل المكرس للترف (الجزء السادس القسم الثاني)

استذكاراً واضحاً لمقالة هيوم حول الموضوع: نحن ننطلق من المسألة الأخلاقية نفسها، حين يمدح الترف بوصفه أباً للفنون وروح التجارة وعامل البذخ العام، ثم ينتقد بوصفه مصدر الفساد. يقدّم بعدها تعريفاً عاماً عنه على أنه مؤلف مما يمكن للفن الانساني ابتكاره من أجل متع الحياة وتسهيلاتها. أضف إلى هذا، أن المسألة العامة هي بالتأكيد مسألة الحدود، أي الحدود بين الرذيلة والفضيلة في النقاش الأخلاقي، وهي تستند إلى حدود متحركة تقام بين ضرورات الحياة المقبولة من الجميع وتسهيلاتها المعتبرة زائدة ومدانة من قبل الفلاسفة العصاميين. ويأتي تعريف هذه الحدود بالكامل نسبة إلى حالة التطوّر التي نكون فيها ويكون بشكل مقارن أساساً. أخيراً، كما هيوم، لا يدين فيرغوسن الترف بقدر ما أنه لا يفسد مشاعر المودة والإنسانية، على الرغم من أنه يستند أساساً إلى اللامساواة. ويستعيد الكاتب أيضاً حجة المتعة الخاصة والفائدة العامة. لكن التبرير المذكور ليس هو نفسه عند الكاتبين، فحين يحاول هيوم أن يبني بواسطة الحجة معياراً تقويمياً قادراً على الإضاءة على الحكم الأخلاقي، يذكر فيرغوسن اختلاف الظروف بين الأمم أو الحقبات، هذا لأن المبدأ العام هو معرفة التوقف حيث نكون. مايعني معالجة الحضارة بوصفها ظرفاً خاصاً بالطبيعة البشرية (حيث أن الظرف هو ما هو عليه وحسب)، ومعالجتها أيضاً بوصفها تطوراً حاصلاً في هذه الطبيعة والاكتفاء باللوحة الطبيعية التي تعتبر أن الطبيعة الإنسانية، حين تتطوّر، تغير بالطبع ظروفها، لكنها تخلق بهذه الطريقة ظرفاً جديداً تتصرّف فيه بحسب المبادئ ذاتها التي لا تتغير. المتوحشون أو الهمجيون ليسوا أكثر فضيلة من

البشر المتحضرين والفقراء ليسوا أقل جشعاً من الأثرياء والعكس بالعكس. حينذاك، تعتمد نوعية حالة حضارة على نوعية النفوس الأخلاقية، بحسب ما تعرف كيف تميّز بين المتع البسيطة في الحياة المتأتية عن الفنون واللامساواة بين الثروات من ناحية، والفساد على النطاقين الخاص (زهو وتفلت أخلاقي) والعام (تناسي المصلحة الوطنية وتدهور التعاملات بين البشر) من ناحية أخرى. لكن النفوس تعيش حالات حضارة مختلفة، ولا يمكننا أن ننسى، انطلاقاً من أن الترف يستند إلى الثروة ومحمول على أكتاف التجارة، أن الأمم التي بلغت درجات عليا من تطوّر فنون التجارة هي الأمم الأكثر عرضة إلى الفساد[43]. إن فيرغوسن عالم أخلاقي يؤسّس أحكامه على العلاقة بين الطبيعة الإنسانية والظرف الإنساني.

الخلاصة

فليُسمح لنا ببعض المقولات التي قد تبدو فجة لأنها سريعة جداً، لكنها تستند إلى قناعتنا بأن هؤلاء الكتّاب من القرن الثامن عشر، أمثال هيوم وفيرغوسن وآخرون، كانوا أناساً حكماء.

إنّ التنكر لفكرة الحضارة باسم النسبوية هو في أسوأ الأحوال عمل خبيث وفي أحسنه انعدام للذوق، وهو في كل الحالات حجة كسولة.

إن فكرة الحضارة تخص الوقائع التي يتألف منها التاريخ الإنساني والمبادئ التي تشكّل الطبيعة البشرية وتستدعي الوقائع

---

(43) Essay, OS 241, CG 352.

كما المبادئ خطاب حق. فلا التاريخ ولا الأنثروبولوجيا يكسبان أي شيء من خطاب يسعى إلى المعنى أو إلى الغاية.

الخطاب الساعي إلى المعنى يخطئ إذ يمزج بلا تمييز التقويم والتمثل الفكري، إنه خلط بين الذوق والعقل، الذوق (الحس الأخلاقي) يرجع إلى ثقافة وإلى ترقي يحصلهما بواسطة الدراسة والتحليل.

طريقة التحليل مصابة بضعف تكويني، فالاستدلال الاختباري الذي ينطلق من الظواهر التاريخية إلى المبادئ العامة واستنتاج النتائج انطلاقاً من هذه المبادئ نفسها لا يمكن أن يكونا متبادلين تماماً. فهذه المبادئ ليست تجاوزية البتة.

إن هكذا ضعف يقينا من استبدال مبدأ العقل بمبدأ الذوق، كما يقينا من إرادة استبدال جهد التقويم بعمل تأسيسي، في سبيل تقويم الحالة الحضارية لدى شعب ما، أو حقبة ما، لا حاجة للاسم بما أن القضية تخص الذوق.

من أجل تثبيت مفهوم الحضارة، من المفيد بالتأكيد أن يكون لدينا اسم.

يشكل هذا المفهوم موضوع دراسة، وهو يعطي شبكة قراءة لكن يمكن إثراء هذه الشبكة وتعديلها وفق الأمور التي تنطبق عليها.

ليست الحضارة شيئاً، هي مفهوم، وهي مفهوم دقيق أو مفهوم يبنى بشكل أخلاقي.

النفعية والحضارة

الإصلاح السياسي والرجاء عند جيريمي بنتام

كريستيان لافال

تحظى النفعية أحياناً في فرنسا بسمعة سيئة، لكنها تشكّل أساساً موضوعاً غير معروف كما ينبغي. كما أنها لا تعتبر موضوعاً تجدر مقاربته من خلال النصوص، فيُكتفى في أغلب الأحيان بنقل بعض العموميات حول نظرية مستوحاة من نظرية المتعة التي تدّعي أنّ كل فرد محكوم بالمتعة والألم، سواء أمضى حياته باحثاً عن الأولى وهارباً من الثاني، وأن هذا السلوك هو الأساس الوحيد الممكن للأخلاق وللسياسة، شرط أن نفهم بعبارة سعادة جماعية أو عامة مجموع السعادات الفردية التي تتشكّل بدورها من المتع التي تنتشل من الآلام. وتكون احياناً مجرد فكرة حساب المتع والآلام والصيغة الوحيدة القائلة بـ "أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس" هي التي نستخلصها من جيريمي بنتام (Jeremy Bentham) الذي اشتهر بكونه المنظّر الأساسي للعقيدة. باختصار، إنه علم نفس تلخيصي صيغ من أجل مفهوم للسياسة لا يتخطّى كثيراً العمليات

الحسابية في دكان سمانة. في فرنسا، نعرف بشكل أفضل، النسخة المجمّلة للنفعية التي قدمها جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) وكثيراً ما نفضلها على سواها. في نسخة بنتام الأكثر جذرية، أدّت سيطرة المصلحة المادية والرغبة الفردية اللتين شكلتا مفهوماً كاملاً طاله الاحتقار أحياناً، إلى إثارة كمّ كبير من المشاعر كانت السبب في اعتبار نسخة بنتام أسوأ ماحملته الفلسفة الإنجليزية. وانطلاقاً من هذا الموقف، جرت إدانة الكثير من المصادر المادية الفرنسية في هذا التيار. لم يكن هذا الكبت معمّماً بالتأكيد، فعمل إيلي هاليفي (Elie Halévy) الرائع لا يزال يشكل مقدمة ممتازة حول ولادة الفكر البنتامي وسياقه، على الرغم من بعض الأحكام المتسرّعة التي نأسف لوجودها في هذا العمل[1]. يمكن أن نصنّف في هذه الأحكام الفكرة التي تقول إن بنتام لم يكن يملك اعتباراً أو نظرة إلى التاريخ. وإذا كان صحيحاً أن مفهومه يختلف كثيراً عن المقولات حول "مسيرة الحضارة" التي نجدها مثلاً عند المفكّرين الاسكتلنديين في القرن الثامن عشر، إلا أن لديه فكراً تاريخياً يستحق أن يُستعرض.

سنتساءل هنا عمّا إذا كان فكر جيريمي بنتام يحمل تأمّلاً فريداً حول "الحضارة" أو إذا كنا، ببساطة أكبر، نستطيع أن نرى لديه استعمالاً خاصاً أو فريداً لهذه الكلمة. ولننقل من البداية، إن التحقيق حول تواتر صنف الـ "حضارة" واستخدام بنتام له ليس حاسماً للوهلة الأولى. وعلى ما يبدو، إنها كلمة لا يحب بنتام استعمالها أو أنه لا

(1) Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol. (Paris: P.U.F., réédition Monique Canto-Sperber, 1995).

يستعملها سوى بتحفّظ شديد، ومن المؤكّد أن خيار صنف الحضارة مسألة نسبية، فبنتام لا يحظر على نفسه استعمال الكلمة، لكن حين نتفحص فهرس أعماله في نسخة بورينغ[2] (Bowring)، نلاحظ تواتراً نادراً للكلمة أو للصفة المشتقة منها. صحيح أن الفهرس المذكور لا يتّسم بالدقة الكاملة وهو يترك جانباً عدداً من المسودات الأهم حيث تظهر الكلمة. ونجد لدى بنتام، في الـ 75000 صفحة من المخطوطات والـ 15000 صفحة المنشورة مقاطع تدلّ على الانتقال التدريجي من الهمجية إلى الحضارة، لكن هذا الأمر لا يعتبر معبّراً بشكل نموذجي عنْ فكره. تعتبر هذه الفقرات مثيرة للاهتمام من حيث إنها تدلّ على عوامل نمو المجتمع التي لاحظها بنتام لكنها لا تشهد على إشكالية مركزية. وهكذا، فإن بنتام، في ترجمة إيتيان دومون[3] (Etienne Dumont)، يقول: "عاينت الأمم الأكثر استنارة وتهذيباً بدايات فظة وهمجية. كانت عاداتها متوحشة وعنيفة وكان دينها المظلم على الدوام يكتفي ببعض الحركات البهلوانية: لم يكن ثمة تواصل بين الشعوب وكان التواصل بين الأفراد ضئيلاً. كانت القوانين متناسبة مع أنواع التقدم الأخرى في الفن الاجتماعي، والتشريعات التي نالت أكبر قسط من المديح في العصور القديمة

---

(2) كان جون بورينغ هو المسؤول عن أول طبعة في إنجلترا لأعمال بنتام: (John Bowring, *The works of J. Bentham*, 11 vol. (Edinburgh: [n. pb.], 1838-1843)). وتعتبر هذه الطبعة ناقصة كثيراً إذ ما تزال الكثير من المخطوطات غير منشورة. ومنذ حوالي ثلاثين عاماً، بدأ العمل على طبعة جديدة في سياق "مشروع بنتام".

(3) جرى تعديل عدد من المخطوطات على حياة بنتام وترجمت إلى الفرنسية ونشرها القس السويسري من جنيف، إتيان دومون، وقد كان صديق بنتام وسكرتيره.

بعيدة جداً ممّا نتصوره اليوم كنموذج للكمال"[4]. هذه فقرة نتعرف فيها على دور الكابح الذي يؤديه الدين ودور وسائل الاتصال التي تزيد من التعاطي بين الأفراد. يمكننا أيضاً أن نذكر فقرات أخرى متفق عليها حول دور تجربة الشعوب التي تنقلهم من الطفولة إلى سن الرشد. لكن ما من شيء خاص بالنفعية وببنتام.

تتأكد هذه الندرة كذلك في التحقيق، حينما لا تردّ الكلمة في المكان المتوقّع لها أن تكون فيه، مثلاً حين يحكى عن المستعمرات والشعوب المستعمرة. ولنذكر أن بنتام قد كان في عصره مدافعاً شرساً عن تحرر المستعمرات، وقد شكل هذا الموضوع عنوان بيان كتبه بنفسه: "حرّروا مستعمراتكم!". كما أنّنا لا نلتقي بالكلمة حين يحكى عن مشكلة نقل القوانين من بلد أكثر تقدّماً اقتصادياً وفكرياً إلى نظام قانوني في بلد أقل تقدماً أو إلى بلد تختلف عاداته وديانته. أضف إلى هذا أنه حينما تستخدم الكلمة أحياناً، يكون استخدامها كما لو أنها قد وضعت بين مزدوجين وبحذر، كما لو أن الحضارة هي "تسمية ذاتية" وهمية: "نحن ننظر إلى أنفسنا على أننا حضاريين ونظن أننا أحسن من المتوحشين وأن قوانيننا وعاداتنا أفضل... إلخ".

هكذا، ينبغي أن ننقل السؤال، وألا نتساءل "ما هو استعمال بنتام لفئة الحضارة؟" ولكن "لماذا تشكّل الحضارة تصنيفاً يكره، بحسب ما نرى، استخدامه، أو تشكّل على الأقل سبيلاً برهانياً لا يروق له أبداً أن يسلكه؟"

---

(4) Jeremy Bentham, *Traités de législation civile et pénale* (TLCP), édition et traduction par Etienne Dumont (Paris: [s. n.], 1802), vol. III, pp. 380-381.

فلنَضَعْ إذاً فرضية هي الآتية: هذه الندرة وهذا الحذر مهمان بقدر ما أن المسألة بالنسبة إلى بنتام وسواه تُعنى برفع المعرفة التي نملكها عن العالم الأخلاقي والسياسي إلى مرتبة معرفة العالم المادي. فهذا هو الشرط من أجل إزالة الكوابح السياسية في مسيرة التقدم المرغوب فيه. لماذا تؤخذ إذاً كلمة "حضارة" بهذا الكم من الحذر؟ لا شكّ في أن بنتام هو أولاً وقبل أي شيء آخر مُصلح ناقد لعصره وللأوهام التي كان يحملها الكثيرون في إنجلترا حول ترقية التقدم في المجتمع. وفي معرض استعادة تمييز قام به جون ستوارت ميل في مقاله بعنوان "حضارة"[5] (Civilisation, 1836)، يمكن أن نجد معنيين في الكلمة: المعنى الذي يمكن تسميته بالديناميكي الذي يجعل من "الحضارة" مرادفاً للترقّي أو التحسّن، والمعنى الجامد الذي يضع وجهاً لوجه حالة معيّنة من المجتمع المسمّى حضاري في مقابل حالة أخرى مسمّاة متوحشة. وفي ما لا يقبل الجدل، إن بنتام، الذي لا يستخدم كثيراً هذه الكلمة بالمعنى الثاني، يتبنّى بالكامل المعنى الأول ولو أنه لم يكن يملك مفردات أخرى ملائمة له بشكل أفضل. وفي الحقيقة، قد يستعمل كلمة حضارة كمرادف لتقدّم قائم لولا أنه كان سيخاطر بنشر اعتقاد واهم متصل بدرجة التقدّم الذي تظن المجتمعات الأوروبية أنها قد وصلت إليه، ولا سيّما المجتمع الإنجليزي على وجه الخصوص.

بالطبع، يمكن مصالحة المعنى الأول والثاني ضمن مفهوم تدريجي معيّن للنمو نجده مثلاً لدى المفكّرين الاسكتلنديين بما

---

(5) John Stuart Mill: "Civilisation (1836)," dans: *Essays on Politics and Culture* (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973).

أنه يمكن تصوّر مسيرة التقدّم ومراحلها في آنٍ واحد، حيث إن المرحلة الأخيرة ترد بالتحديد إلى الحالة المتحضرة النهائية. يجب أن نتساءل ما إذا كان بنتام الذي كان معجباً بشدّة بهيوم وسميث، يقيم علاقة ما مع هذا التصوّر التاريخي أو ما إذا كان قد صاغ أو رسم الخطوط الأولى لمفهوم مختلف. سنثبت أن كلّ الفرق يكمن في العلاقات بين التاريخ والإصلاح، وإذا كنا نتصوّر التاريخ مسيرة مستقلة خارج المؤسسات السياسية والقانونية، من دون الاهتمام بأن تكون مسيرة عادات أو اقتصاد، سيكون الإصلاح تأقلمياً أساساً. لكن، إذا تصوّرنا أن إصلاح المؤسسات والقوانين هو الذي يحكم التغيير الاجتماعي، وهو بذاته إصلاح محكوم بمبدأ التحسّن كما بمبدأ الفائدة، سيبدو لنا أن التاريخ لا يتبع أي مسيرة مستقلة عن الأشكال السياسية والقانونية والثقافية والأخلاقية التي تشجّع الأعمال والعلاقات الإنسانية أو تقيّدها.

البرنامج النفعي

فلنحدّد السياق قليلاً. يعتبر بنتام كاتباً إنجليزياً وهذا ليس خطأً بالتأكيد، لكنّه في الحقيقة فرنسي بعض الشيء على المستوى الفكري[6]. يعتبر بنتام نفسه في إنجلترا على أنّه الخصم الأكبر للنظام المؤسسي، للقانون الساري المفعول وللدين القائم، كما يعتبر نفسه عدواً لدوداً لكل من يعشقون "القانون العام" (Common Law)

(6) ولنذكر أن بنتام قد منح الجنسية الفرنسية وعُرف باللغة الفرنسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر ليس فقط في فرنسا، بل أيضاً في الدوائر الفكرية والسياسية في العالم أجمع.

والدستور الإنجليزي ويدافعون عنهما، ولا سيّما علماء القانون والفلاسفة، أولئك الذين يمتدحون النظام القانوني الإنجليزي، في حين يجب أن يعتبر مصدر ظلم ومصائب عامة. بنتام مصلح ناقد لا يجامل ولا يتصرف بشكل وطني عفوي إزاء النظام السياسي والقضائي الإنجليزي الذي كان يحظى بإعجاب الكثيرين في أوروبا. وقد رأى أن مهمته هي أن يستورد إلى إنجلترا ضرورات النقد والإصلاح التي صاغها هلفيتيوس (Hélvétius) وهو كاتب قريب من "الموسوعة" (l'Encyclopédie)، وأعطاها في كتابه *De l'esprit* (1758) نموذجاً استراتيجياً معيناً[7]. تتصل المسألة بتوجيه الاتهام إلى التشريع لأن القانون والنظام السياسي "يحركان" الشعوب، كما يقول هلفيتيوس[8]. وقد أعطاه هذا الأخير، مع بيكاريا (Beccaria) بالتأكيد، فكرة المبدأ الذي يجب أن يؤسَّس عليه إصلاح المؤسسات وهو المنفعة.

فلندرس هذه المسألة بالتفصيل. يقول هلفيتيوس إن الأخلاق ترتكز إلى مبدأ بسيط: في كل مكان وفي كل زمان، يعتبر كل ما يزيد حقاً السعادة العامة خيراً وهذا أمر مشروع، كما يعتبر كل ما ينقص هذه السعادة شراً، وهذا أمر مشروع أيضاً. يشكّل النافع أساس الأخلاق إن كنا نعرّف النافع على أنه كل ما يتطابق مع الخير

---

(7) كتب بنتام يقول في رسالة له إلى فولتير في تشرين الثاني/ نوفمبر 1776: "لقد بنيت بالكامل على أساس المنفعة كما وضعها هلفيتيوس"، في: Jeremy Bentham, *Correspondence* (London: University of London, 1968), vol. I, pp. 367-368.

(8) يقول هلفيتيوس على وجه التحديد : "لا تتحرك كتلة الأمة أبداً إلا بقوة القوانين"، في:
Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit* (Paris: Fayard, 1988), p. 158.

العام، الذي يُعرَّف بدوره كمبدأ لايتغير نابع من بنية البشر البدنية كما من الطابع الاجتماعي للجنس البشري وأيضاً كمبدأ تجيء تطبيقاته المحلية والتاريخية بشكل شديد التغير. بهذا المعنى، إن لم يكن هذا المبدأ اعتباطياً حين نربطه بسمات الجنس البشري، فهو مختلف في كل مرة لأنه يعتمد على الظروف التاريخية والجغرافية[9]. العادات والتقاليد التي يمكن أن تبدو لنا فظيعة وهمجية ليست في الحقيقة إلا ترجمة النافع في بعض الظروف، وهكذا يُبرر قتل الأولاد والآباء أحياناً من خلال اعتبارات خاصة بالخير العام. أمّا التضحية بالمصلحة الشخصية فهو أمر مطلوب في كلّ مكان بالنظر إلى الحياة الجماعية ذاتها وكثمن لما تقدّمه، لكن هذه التضحيات لا تُبرر إلا من قبيل الربح الذي تقدمه للجميع.

نرى أنه لا يمكن أن ننقش على لوحة من رخام بعض القوانين الطبيعية وبعض العادات العالمية، ولا يمكننا على وجه الخصوص أن نستنتج من الحالة التي نحن عليها أي قاعدة قابلة للتطبيق على سائر البشرية. لايمكن أن نعطي عن السعادة العامة فكرة مجردة وأبدية "مستقلة عن الممارسة". وبهذا المعنى، إن "الحضارة"، إن كنا نقصد أنها الحالة التي بلغتها بعض الأمم، لا يمكن أن تبرّر الإدانات أو الإصلاحات المتسرّعة.

(9) "يجب ان تحمل القرون معها بالضرورة ثورات في البدن والنفس تغيرّ وجه الإمبراطوريات [...]، في خضم الاضطرابات الكبرى، تطال تغييرات كبرى مصالح الشعب؛ [...] قد تصبح الأفعال ذاتها مفيدة له ومضرّة به على التوالي، فتتخذ مرة اسم أعمال فاضلة ومرة اسم أعمال معيبة". (Ibid., p. 128).

بيد أن هذا لا يعني أن كل ممارسات التضحية وكل القوانين القمعية مبرّرة أخلاقياً. في كلّ مجتمع، ثمّة **فضائل متصلة بالأحكام المسبقة** ترتدي مظهر **الفضائل الحقيقية**: تتقن الديانات كثيراً المطالبة بتضحيات ليست ضرورية في شيء للسعادة العامة. القوانين السيئة وإماتة النفس الدينية هي تكاليف غير ضرورية وأثقال زائدة مطلوبة من الشعوب، على غرار ممارسات الفقير الهندي "فاقد العقل". أما نفعية هلفيتيوس، فهي لا تقود إلى "مراحل" على نوع من سلم نمو، بل إلى نسبية في الأوضاع الاجتماعية تستند إلى قاعدة الانتفاع الأقصى: في كلّ مجتمع، بالنظر إلى ظروفه ومع الأخذ بالاعتبار سماته الخاصة، ثمّة نظام من القوانين والعادات يؤمّن الحد الأقصى من السعادة الممكنة للعدد الأكبر الممكن من الناس في هذا المجتمع وفي حقبة معينة. هذا هو الهدف الذي يجب أن يسعى وراءه أي حكم في أي مجتمع خاص، أي الإعلان عن قوانين وعن مؤسسات وعادات مطابقة لـ "مصالح" الشعب وتطبيقها. يمكننا أن نتوقّع أن هكذا تفكير يحمل معه خطراً دائماً بأن يدور حول نفسه، لكن هذه مشكلة أخرى.

لنكتفِ بالملاحظة أنه يبدو من الصعب جداً، على أساس كهذا، أن نقسم التناقض بين الهمجية والحضارة. كيف نقول إنّنا انتقلنا من الطفولة إلى سنّ الرشد ومن الهمجية إلى الحضارة إن كنا ما زلنا شديدي الهمجية ومغرقين في الطفولة؟ ما نعتقده همجياً في مجتمعات أخرى قد يكون مبرّراً أخلاقياً بالكامل. وما نظنّ أنه في غاية في الكمال هنا وفي قمة الأخلاق عندنا ليس في كثير من الأحيان سوى مجموعة من الأحكام المسبقة التي تغطي مصالح خاصة. إن

"الحضارة"، إن كنّا نريد أن نستعيد هذه الكلمة للإشارة إلى الأمم الأوروبية، ليست خالية من "السمات الهمجية" بمعنى الممارسات المضرّة بالسعادة. بيد أن هذا لعب على الكلمات يمارسه كل من هلفيتيوس وبنتام. يتحدّث هذا الأخير مثلاً، بطريقة ساخرة، في واحدة من مخطوطاته، عن بلدان "نمنحها لقب حضارية"[10]. نفهم بشكل أفضل لماذا تمّ التخلي عن هذا التناقض، فهو يحول دون القيام بنقد منهجي للأحكام المسبقة والقوانين والترتيبات الاجتماعية المعتبرة ترتيبات مضرة. وكأي فئة قابلة لأن تنفصم عن الأرض التي يمكن أن نتحقّق فيها من آثارها، تنزع إلى أن تصبح "خيالاً" بالمعنى السلبي للكلمة: "كلمة مُلهبة" مشحونة بالحماسة الشغوفة أو بالنفور غير الخاضع إلى السيطرة. تبعد الكلمة عن الهدف الوحيد وهو أن نزيل من البناء المؤسسي والقانوني ما كان نافعاً ربما في الماضي لكنه لم يعد كذلك ونستبدله بقوانين مؤسسة على حجة المنفعة وحدها.

استراتيجية إصلاحية

لا شك في أن الناظر بعين يقظة قد يستمتع في اكتشاف آثار مفهوم تدريجي للنمو هنا وهناك. لكن بنتام ليس فيلسوفاً اسكتلندياً وهو يشاطر الكثيرين من كتاب عصره فكرة تحسين المجتمع وظروف الحياة وفكرة تقدّم الرفاهية. حتى إن هذا هو ما يجند حماسته ويجعله يتحرّك ويعطي معنى لعمله. فكل أعماله محكومة

(10) Jeremy Bentham, *Défense de la liberté sexuelle: Ecrits sur l'homosexualité*, trad. par E. Meziani (Paris: Mille et Une Nuits, 2004).

بهذا الهدف ونحن نجد فيها أنماطاً عديدة من الخطاب التي ترتسم جميعها ضمن استراتيجية الإصلاح الدائم هذه. من الخطط حول المسائل الخاصة وصولاً إلى النصوص الهجائية ضدّ كل ما يوقف أو يكبح التقدّم السياسي والقانوني والاقتصادي والتقني، مروراً بمجموع مدوّنات القوانين، من دون أن ننسى الكتابات الأكثر روحانية، والتي تخص مواضيع أخلاقية أو منطقية أو لغوية وهي تشكل مايسمّيه بنتام "الماورائية" الخاصة به أو "أنطولوجيته"، كل هذه النصوص تحمل الاستراتيجية الإصلاحية في طياتها.

لا يكتفي بنتام بالملاحظة والتحليل والدعوة إلى التحسين، فقد سعى طيلة حياته إلى تحسين (Improvement) الظروف المؤسسية والسياسية والفكرية الضرورية. وقد قلنا إننا لن نفهم شيئاً في مختلف مظاهر فكر بنتام إذا نسينا أنه مصلح ناقد لمؤسسات عصره وللغته. لا يدعي بنتام أنه عالم يقول كل ما كان وكل ما يدور حول ناظريه. يود أن يكون المدافع عن تغييرات، إنسان مسقط (Projector) كما يقول في **الدفاع عن الربا** (*Défense de l'usure*)، أي رجل لا يكفّ عن اقتراح مشاريع تغيير من كل نوع على حكومات العالم أجمع. أما مشروعه الكبير الذي يحقّقه قسطاً تلو الآخر، وبحالة فوضى وبحسب الظروف فهو الـ "Pannomion" أو مدوّنة القوانين العامة. لكنه أضاف إليها عدداً من الكتابات الخاصة المتصلة بقطاعات محدّدة من الحياة الاجتماعية، وأكثرها شهرة هو ما كرّسه إلى السجن الاشتمالي، ساعياً في كل مرة إلى حل مايسمى اليوم "مشكلة اجتماعية" ومقدماً لها حلّاً تنظيمياً أو تقنياً. وهكذا صارت المشاريع لديه والمخططات والرسوم الهندسية التي

تطال مسائل مختلفة، كإدارة السكان المعوزين(National Charity Company) ودخول أكبر عدد ممكن من الأطفال إلى المدارس (école chrestomathique) أو حفظ المنتجات الغذائية بالنسبة إلى سكان لندن (Frigidarium)، صارت بكميات لا تحصى ولا تعد...

يتحدث بنتام دائماً بخطاب إصلاح سياسي وقانون ومؤسسي ولا يجيء بكلام مفذلك حول "المسيرة الطبيعية للتاريخ". وهو يحرص جيداً في كتاباته الاقتصادية، على سبيل المثال، على أن يميز بين الغاية من أقواله والغاية التي كان آدم سميث يعطيها لأقواله. وقد قال إن هذا الأخير وصف وحلل "المسار الطبيعي" للتاريخ لكنّه نسي ما هو أساسي، أي قول ما يجب أن يكون وما يجب أن يفعل. بالتأكيد، يحقّ لنا الظن أنه يلوم آدم سميث على أنه قد نسي الإجراءات السياسية التي من المفترض بها أن ترافق النمو الاقتصادي العفوي. في الحقيقة، الاختلاف أشد عمقاً بين الاثنين، فما من تقدم لاينجم عن نوعية ما في النظام المؤسسي بحد ذاته وما من كابح للتقدّم لا يكون سببه عيوباً فيه. ما الإصلاح الذي يدعو إليه بنتام سوى "التحسين" المراقب والمسرَّع والمعمَّم والمنظّم. ليس ترقي العلوم والإنتاج بالأمر الجديد، لكن لا يمكن النظر إليه من خارج النتائج المترتبة عن المؤسسات التي استجابت، قليلاً أو كثيراً، لآمال السعادة لدى الناس. كان المبدأ النفعي يعمل في الخفاء، بطريقة قليلة التنظيم ولاتطفو إلى الوعي إلا قليلاً. وقد كانت المبادئ الخاطئة والاحكام المسبقة والمصالح المضرة تعيق باستمرار تطبيقه الواعي والكامل.

هل يعني هذا أن التاريخ لا يتدخّل في النفعية البنتامية؟ هل يعني أن المنفعة العابرة للتاريخ تؤدي إلى محو أي أفق تاريخي، كما قال بعض النقاد لوضع بنتام في مواجهة من خلفه في العقيدة أمثال جيمس ميل وجون ستيوارت ميل؟ هذا ما يؤكّده إيلي هاليفي في مقولة هي أكثر ما تكون قابلة للنقاش: "يحتقر بنتام التاريخ بالقدر المطلق الذي يستطيع أن يقدم عليه أي ديكارتي"[11]. ومع هذا، فإن بنتام لا يزدري المثال ولا الولادة التاريخيين، لكنه يقول شيئاً مغايراً وهو أنه يجب ألّا نظلّ محكومين من قبل الماضي وألا نجعل من الماضي قيمة. ليس لأن شيئاً ما أو عملاً ما أو قانوناً ما أو مؤسسة ما قديم فهذا يعني أنه يجب أن يحمل قيمة أكبر بالنسبة إلينا. التاريخ هو شيء مختلف تماماً عن إعطاء الماضي قيمة. يولي بنتام، كما سنرى، بعض الآليات التاريخية أهمية كبيرة، وهذا صحيح بالنسبة إلى مبدأ المنفعة ذاته، أو بالأدقّ، إلى صياغته الواضحة وترميزه وشيوعه الاجتماعي، بما أنه يدرجه مرّات عدة في تاريخ الأفكار والمجتمعات إذ يرى فيه الإثبات على تقدم هذه الأخيرة حينما تتجاوز المبادئ المخطئة وتبدأ برؤية السعادة العامة وطريقة حسابها. إن التعبير الواضح عن المبدأ النفعي أو مبدأ أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، هو تعبير تاريخي وعلامة على التقدّم[12].

---

(11) هو تأكيد يخرج به من أساس شديد الهشاشة. قد يقول بنتام إلى زائر يسأله عن ميلتون: "أنا لا أحتقر ميلتون لكنه أصبح من الماضي ولا فائدة من الماضي في شيء". انظر: E. Halévy, FRP, vol. 3, pp. 320-321.

(12) من أجل تاريخ التبدلات في صياغة مبدأ المنفعة، انظر:

يسمح اللجوء إلى التاريخ بدحض الخرافات اللاتاريخية الخاصة بالعقد والقوانين الطبيعية والقوانين المبرمة. ولأن الظروف تتغيّر باستمرار، فإننا لا نستطيع أن نتبّنى أكاذيب كهذه. كيف يمكن أن نربط أنفسنا بملء إرادتنا بمقترحات وقوانين أرادها وفكّر بها أسلاف لنا؟ وهم أسلاف يمكن اعتبارهم أكثر جهلاً مما نحن عليه لمجرّد أنهم كانوا يملكون خبرة أقل. قد يقود هذا الأمر فقط إلى جمود يريده المحافظون، وبالطريقة ذاتها، كيف يمكن أن نربط إلى الأبد الأجيال المقبلة بقوانين طبيعية مفترضة، كما من يعتبرون حق الملكية، على سبيل المثال، قانوناً طبيعياً؟ من يمكنه أن يقول اليوم ما إذا كانت الملكية الشخصية ستظل على الدوام مصدر سعادة ؟ ثم ألا يُعتبر الحديث عن عقد أو عن حقوق طبيعية ذكراً لآلهة العقل أو آلهة الطبيعة ضد تبدلات الظروف التاريخية بالتحديد؟ إن جزءاً كاملاً من عمل بنتام النقدي يهدف إلى الهجوم على من يريدون وقف المسار التاريخي في مرحلة سابقة ما من التطور. هذا هو معنى كتابه **حول السفسطائيات السياسية**[13] (*Manuel de sophismes politiques*). في البرلمان، يستخدم رجال السياسة، من أجل منع أي تجديد قد يهدد امتيازاتهم والروتين القائم، حججاً تتّصل جميعها تقريباً بفكرة أن كل ما هو قديم وقائم أفضل من التغيير[14].

= Jeremy Bentham, "Article on Utilitarianism," in: Amnon Goldworth, ed., *Deontology together with a Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

(13) Jeremy Bentham, *Fragment sur le Gouvernement, suivi de Manuel de sophismes politiques*, trad. par J.-P. Cléro (Paris: GDJ, 1996).

(14) يهاجم بنتام الفكرة القائلة إن ما قد قيل في العصور القديمة يحمل قيمة أكبر ممّا يقوله الحديثون. هذا لا يمنعه من استشارة الكتاب القدماء كشهادة المستكشفين =

وهكذا، يتكوّن الجزء الهجائي من عمل بنتام من هجمات ضدّ من يريدون وقف التنمية ومنع التجديد في القوانين بحجة أن القدماء كانوا أعقل وأعلم. وقد اكتسب بنتام شهرة من طريق كتابه **الدفاع عن الربى** (1787) (*Défense de l'Usure*) وهو عمل يبين فيه أن الفائدة على الدين "جريمة خيالية" وافتراض لا يرتكز سوى على حجج باطلة نابعة عن الديانة وعن فلسفة أرسطو، وهي حجج لا تمت بصلة أبداً إلى الظروف الاقتصادية الراهنة. وهكذا، كان يبيّن أنه باسم التقليد الديني والقانوني غير الخاضع إلى أي سؤال، يمنع أو يعرقل التجديد الاقتصادي لدى أصحاب المبادرات. وهذا حالة ممارسات عديدة لا أساس لها سوى أسباب قديمة أو باطلة، على غرار إقصاء النساء من الحياة السياسية وهو أثر باق من زمن حيث القوة البدنية أدّت دوراً أكبر في العلاقات الإنسانية؛ وأيضاً تتمّ إدانة "المسائل الجنسية غير النظامية" ومن بينها المثلية الجنسية، على أساس أفكار وقوانين تظلّ قائمة من دون أن يفكر أحد في طرح التساؤلات حولها من زاوية منفعتها.

صحيح أن بنتام لا ينكر التاريخ ولا يزدريه، لكن صحيح أيضاً أنه لا يتبنّى بالضبط الخطاب التاريخي عند هيوم أو سميث حول النمو الاقتصادي والاجتماعي، ويقدّم هؤلاء الكتاب هذا الأخير في كثير من الأحيان تحت شكل نظرية المراحل الأربع التي نجدها مثلاً عند سميث في الكتاب الخامس من **ثروة الأمم** (*La Richesse des*

= لِيتهم الطبيعة أو العقل حينما يبرّران القوانين السيئة، وهذا هو الوضع مثلاً في محاججته ضد تجريم الممارسات الجنسية "غير الملائمة".

(*nations*، فيكون في مقابل كل عصر شكل من الإنتاج ومن إشباع الحاجات: عصر الصيادين، عصر الرعاة، عصر المزارعين وأخيراً عصر التجار، ويشكّل الأخير العصر الحديث الذي يريد سميث تحليله في كتابه. لا يعتمد بنتام أبداً هذه الرؤية لآلية الحضارة والسبب إن قلناه بطريقة فجّة، هو أن فكرة توالي مراحل لا تنتج سوى عن "المسار الطبيعي للأمور" أي عن ضرورات طبيعية متصلة بزيادة السكان والممارسة الاقتصادية وحدها هي وهم بحدّ ذاتها. ومجرّد الفكرة بأنه من الممكن أن يُفصل النمو الديمغرافي - الاقتصادي عن الآلية السياسية والقانونية هي بحدّ ذاتها مغالطة فكرية. فالضغط الذي يرزح تحته مجتمع ما حتى يستجيب لزيادة سكانية لا يفسر الانتقال من مرحلة إلى أخرى، كما لا يفسره أيضاً الحبّ الطبيعي للتبادل. في الواقع، يرفض بنتام ذاك القطع الكبير بين الاقتصاد والسياسة. فالاقتصاد سياسي وهو "علم المشرِّع"، وهذا تعريف ينوي بنتام تبنيه حرفياً[15].

حتى إنه يمكن القول إنه يقترح نوعاً من انقلاب في منطق الأمور بالنظر إلى ما يقول الاسكتلنديون عنها. فآدم سميث بوجه خاص، يميل إلى نوع من حتمية اقتصادية قبل أوانها وهي ستشهد، كما نعلم، مستقبلاً باهراً في سياق آخر حيث إن كل عصر في الإنتاج يولّد نوعاً معيناً من القوانين الأكثر أو الأقل تعقيداً، وبالأخص في مجال الملكية الخاصة. انطلاقاً من الأنظمة القانونية المرتبطة بهذه الطريقة بمختلف العصور الاقتصادية يمكننا التفكير بنمو أشكال

(15) في سبيل الاطلاع على المزيد حول هذه النقطة، انظر: Christian Laval, *Jeremy Bentham: Les artifices du capitalisme* (Paris: P.U.F., 2003).

الحكم. وهكذا، تظهر هذه الأخيرة كوسائل لضمان العقود وحقوق الملكية الصادرة عن ضرورات التبادل والإنتاج العملية. وقد أدّى تطوّر القانون المدني والقانون التجاري، مع العقوبات الخاصة بهما، إلى ازدهار القانون السياسي والدستوري.

يقلب بنتام هذا المخطط. حين نجد لديه وصف المتوحشين الذين لا يخضعون إلى أي حكم ولا قانون، فهذا ليس ليقول إن الحالة الاجتماعية هي السبب، بل ليقول عكس ذلك: إن غياب النظام السياسي أو عيوبه الكبيرة هي التي تشكّل العامل الحاسم في التخلّف الاقتصادي، وبشكل أعمّ، إن التشريع والحكم هما المسؤولان الأساسيان عن إيقاع الترقّي والتحسّن في كل مجالات الحياة الاجتماعية، لا لأنه سيكون من الضروري إخضاع كل شيء إلى قواعد معينة والأمر بها، لكن لأن كل عمل مساعد على التقدّم، حتى الأعمال الأكثر عفوية ظاهرياً، يفترض ضمانات وحماية لا توفرها سوى المؤسسة السياسية. القانون وحده يسمح بإدراج الفاعلين في الزمن، وما من شرّ أكبر بالنسبة إلى الإنسانية من قلة المسؤولية وغياب حساب النتائج، أي بكلمات أخرى عدم التوقّع.

تاريخ المؤسسات واللغة

إذا كان ثمّة تاريخ حقيقي للمجتمع، فإنّ وصفه على أساس أنه "مسار طبيعي للأمور" لهو مسألة شديدة الاختلاف عن نهج بنتام. فهذا الأخير لا يعتقد أنه يمكن أن نفكّر كما لو أن الجنس البشري يمتلك تاريخاً طبيعياً. قد يكون للمجتمع، على الأدقّ، تاريخ اصطناعي أو مؤسسي، تاريخ لغوي وقانوني وسياسي في آن واحد.

يرفض بنتام الفكرة القائلة إن المجتمع يقتصر على نوع معين من الاقتصاد، وإن هذا الأخير يمكن أن يتبع تاريخاً مستقلاً. سيكون هذا "التاريخ" خيالياً، تماماً كما "الطبيعة" أو "العقل" أو أي كيان آخر قد يتمّ تحويله إلى سبب أسمى للآليات والنزعات. في الواقع، قليلون هم الكتاب في ذلك الزمن الذين سعوا إلى هذا الحدّ إلى تحليل التطورات الاجتماعية بوصفها لعبة قوى وقوى مضادّة، وبوصفها سلسلة من الأعمال التي تقابلها مصالح معيّنة متصلة بوضعيات فردية او جماعية خاصة بالجنس أو السن أو الطبقة.

التاريخ موجود كبعد من أبعاد الحياة الاجتماعية، تماماً مثلما الحالة الاجتماعية قد وجدت منذ كانت الإنسانية. لم يكن ثمة وجود أبداً للحالة الطبيعية الصافية المكوّنة من بشر معزولين. لم يكن ثمة وجود أبداً للعصر الذهبي أو لفترات خالية من النزاعات. يرفض بنتام، على غرار هيوم، خرافة العقد الاجتماعي الأصلي[16]. في أول كتاب سياسي له حول الحكم، *Fragment sur le Gouvernement*، يحدّد ما يفترض أنه واقع البدايات قائلاً إن الجنس البشري مكوّن دائماً وفي كل مكان من مجموعات بشر ينظّمون أنفسهم بشكل متفاوت الجودة.

نقطة الانطلاق هي واقع تعدّد علاقات القوّة أو سيطرة الأقوى على الأضعف، وهي علاقات ستعطي بعضهم عادة توجيه الأوامر

(16) Bertrand Binoche, *Critiques des droits de l'homme* (Paris: P.U.F., 1989).

وتعطي بعضهم الآخر عادة الطاعة[17]. وما من ماهية تجعل بعضهم قد ولد من أجل أن يأمر وبعضهم الآخر قد ولد من أجل أن يطيع. يجيء توزيع السيطرة ثمرة نوع من الانتظام في السلوك، بطريقة تجعل الأكثر قوّة على المستوى البدني يفرضون أنفسهم على الأضعف فيعتاد هؤلاء على الطاعة[18]. أصل القانون والأخلاق موجود في القمع. فقد منع الأقوياء بعض الأفعال وأقاموا نظاماً أولياً للعقوبات وهذا مراعاة لمصالحهم وكذلك للمصلحة العامة بشكل جزئي. وكما يقول بنتام، "أراد الأقوياء أن يوقفوا مسار الأفعال السيئة، لهذا حوّلوها إلى جرائم"[19]. لا وجود لعقد أوليّ لكن وجد منذ البدايات قانون قمعي وجب على أعضاء المجموعة احترامه تحت طائلة العقوبات.

يتخيّل بنتام أحياناً مجتمعاً خالياً من القانون، ويشدّد قائلاً إنّ هذا مجرّد خيال. سيكون كل شيء فيه مكوّناً من أعمال ظرفية ومؤقّتة تحدث آثاراً من حيث المتعة والألم في الأفراد المعنيين. ينجم عن هذا الأمر أول توزيع للأفعال بين مسيئة ونافعة، وبحسب تكوين تجريبي المنحى وتقليدي، تنبع من هذه التجارب أولى الأفكار الأخلاقية التي تسمح بتقسيم الأفعال إلى جيدة أو سيئة

---

(17) Bentham, *Fragment sur le gouvernement*, p. 114.

(18) إنها فكرة أخذها بنتام من دون شك عن مقالة حول أصل الحكم لهيوم.
انظر: David Hume: "De l'origine du gouvernement," dans: *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, trad. Robel (Paris: P.U.F., 2001), p. 739.

(19) Bentham, *Traités de législation civile et pénale (TLCP)*, vol. I, p. 153.

وتحديد أولى القوانين التي ستحدّد التوزيع بين ما هو قابل للعقاب وما هو غير قابل له. لكن، عن أي سلطة تصدر هذه القوانين، وكيف يُحتفظ بها وكيف تثبت؟ الحكم المؤسس ضرورة. كيف تستقر العلاقة الإنسانية (Human Intercourse) وكيف نشأت في شكل سياسي وكيف انتظمت السلطة السياسية؟ يرى بنتام أن انعدام العقد الأصلي الذي يجعل السلطة وحاملها الشرعي يبزغان فجأة لا يعني عدم وجود آلية مأسَسة وترميز لعلاقة السلطة.

نشأت المؤسسة السياسية تدريجياً، وهذا لا يعني أنها نمت عفوياً. هي بناء إنساني مصنوع من أدوات رمزية حسّنتها المجتمعات من عصر إلى آخر. لا وجود لحالة الطبيعة الكاملة، لا وجود لحكم منجز بكلّيته، هاتان خرافتان؛ بل لدينا آلية تاريخية متصلة تنقل تجمعاً اجتماعياً قليل التنظيم والتراتبية إلى مجتمع سياسي واضح البنيان، شهد أوضاعاً انتقالية عديدة يمكن أن تتمثّل واحدة منها بهذه المجتمعات الهندية التي لا رئيس لها إلا في فترات الحروب.

كيف نميّز في هذا التدرّج الانتقال إلى مجتمع سياسي حقيقي؟ العلامة هي، بحسب بنتام، "نشوء أسماء وظائف رسمية، ووصول رجل أو مجموعة رجال إلى هذه الوظائف تحت اسم معيّن يساعد على الدلالة عليهم بوصفهم من يجب طاعتهم، كالملك و"ساشيم" و"كاسيك" زعماء القبائل، والشيخ في مجلس الشيوخ وعمدة القرية وسواهم"[20]. ترميز علاقة السلطة هذا الذي يجعل الأقوى

---

(20) المصدر نفسه، ص 119-118.

حامل لقب واسم يقيم علاقة ثابتة بين الحاكمين والمحكومين، تماماً كما أي اقتراح قانوني يقيم علاقة ثابتة بين أسماء كيانات حقيقية، سواء أكانت رجالاً أو أشياء، من خارج الكيانات الحقيقية الملموسة والوضع الخاص واللحظة المعينة. نفهم حينذاك أنه منذ بداية أعمال بنتام، طرحت مسألة اللغة، وقد تبنّى بنتام بالكامل الإشكاليات التجريبية، لكن ما جعل منه كاتباً فريداً هو الأهمية التي أولاها إلى الترميز وتشهد عليه **نظرية الخرافات**[21].

ينظّر بنتام إلى تاريخ الوسائل المؤسسية والسياسية والقانونية من حيث إنه يؤثر في كل مجالات الوجود الأخرى. من هذا الجانب بالتحديد، يهتم بتاريخ التسميات والعلامات والرموز والاقتراحات. إنّه في العمق تاريخ اللغة كأداة لا بدّ منها لتنظيم العلاقات الاجتماعية وللعمل من أجل بلوغ أهدافٍ فردية وجماعية. لا يمكن فصل ترقّي المعرفة عن استعمال وتحسين اللغة ونموها ودقتها. ليس الحديث هنا عن حسن الكلام أو جماله في الصالونات، لكن عن اللغة السياسية والقانونية التي نجدها في الدساتير ومدوّنات القوانين. فإذا كانت بدايات العلاقات السياسية والقانونية كما يتخيّلها بنتام، تتسم بالفظاظة والقسوة والعنف الصافي، فهذا يرجع إلى أن من يُصدر الأوامر ويصوغ المحظورات لم يكونوا قادرين على تجنّب الأسباب ذاتها التي كانت تجعلهم يصدرون هذه الأوامر والمحظورات. نظراً إلى نقص الكلمات وإلى قلّة التفكير

(21) Jeremy Bentham, *De l'ontologie et autres écrits sur les fictions*, édition et traduction, J.-P . Cléro, C. Laval et P. Schofield (Paris: Points-Seuil, 1997).

بالكلمات، وبالأخص بسبب عادة قبول الإشارات والمقترحات لا يحصل التساؤل حول الأسباب التي جعلتها تنشأ، ولا يعود ثمة تمييز بين عادة إطاعة المسيطرين والخضوع إلى أصوات ذات سلطة وفارغة من المعنى.

ثمّة تاريخ للغة إذاً، هو تاريخ اجتماعي وسياسي في جزئه الأكبر. أنا أعبّر عن إرادتي بواسطة الخطاب، حتى حينما يبدو أني لا أصف سوى حالة قائمة. لا شيء يمكن أن يقال قد يكون مقطوع الصلة بالمتعة التي أبحث عنها وبالألم الذي أهرب منه، حتى لو كانت الصلة أو الأثر غير مباشرين، وكلما كان الخطاب متطوّراً، من حيث الكمية والوضوح، كان من الممكن النطق بدقة بما هو محظور وبأسباب حظره. بكلمات أخرى، يقوم بنيان النظام القانوني والمؤسسي بحسب آلية تحليل دائمة تسمح بربط المقترحات السياسية والقانونية بآثار حقيقية متصلة بالمتع والآلام.

لكن هذا يفترض أن تكون اللغة ذاتها موضوع هذا النوع من التحليل الذي يصفه بنتام بأنه "آلية كيميائية - منطقية"[22] تجعل من الكلمات أدوات دقيقة تساعد على التمييز بين الحالات والوضعيات والجناس. يسير التاريخ البشري ضمن مسار مزدوج متوازٍ، هو مسار التعقّد السياسي والقانوني ومسار نشر اللغة التحليلي. من الجانب الاجتماعي، ينتقل التاريخ من تجمعات غير متمايزة سياسياً إلى مجتمعات أكثر فأكثر دقة في التمايز والتراتبية. ومن الجانب الرمزي، ينطلق من لغة مؤلفة من كليات (integers وكلمات - جمل) إلى لغة

(22) Jeremy Bentham, *Works*, vol. VIII, p. 322.

أكثر فأكثر تمايزاً ودقة تسمح بتحليل الوضعيات وبتوزيع الحقوق والوظائف العقوبات.

يرجع أحد وجوه التقدم الكبيرة في هذا الاتجاه إلى ولادة الكتابة وتحسينها. يشدّد بنتام على نتائج هذا الابتكار السياسية والقانونية المباشرة، لكنه يشدّد أكثر على الدور الذي يؤدّيه في تطوّر الفكر بما أنه يسمح بجعل الكلمات تعمل كمراسٍ للأفكار، حين توقّف مدّ التواصل في الخطاب الشفهي وتسمح بالعودة إلى الأفكار عبر القراءة والرجوع إليها باستمرار. الكتابة والتفكير والذاكرة والإبداع أمور وثيقة الترابط، والكتابة بحد ذاتها هي الشرط الأساسي لتحسين اللغة، بما أنه لاوجود لقواعد معقلنة ولا لتحليل أقسام الكلام ولا لمنطق من دون كتابة اللغة. وما من مقدرة إنسانية، كما يقول بنتام، يمكن أن تتطور من دون اللغة.

يرتكز تقدم الجنس البشري، إذاً، على تحسين اللغة. يمكن تحليل تاريخ الإنسانية بوصفه تراكم رأس مال. على المستوى الاقتصادي البحت، يعتنق بنتام تصوّر سميث الذي يقول إن مستوى نشاط الإنتاج، أي مستوى الرفاه، يتناسب مع حجم رأس المال المتوفّر. وهو ينقل الفكرة على المستوى اللغوي. يقارن اللغة بمخزون من الكلمات التي تحمل مخزوناً من الأفكار التي ترد إلى تجارب ووضعيات وأحداث. وقد يكون رأس المال اللغوي الذي يتراكم ويتحسن أكثر حسماً من حيث نتائجه على إجمالي السعادة في مجتمع ما بالمقارنة مع رأس المال الاقتصادي. بالطبع، لا يهمل بنتام المخلص للتقليد التجريبي بُعد التجربة. ويذكر في كثير من

الأحيان في محاجّاته أن "التجربة هي أم الحكمة". لكن كل جيل يمتلك مباشرة المصادر نفسها ومواد الخبرة نفسها في المجال المادي على الأقل. الظرف الذي يتغيّر من حقبة إلى أخرى ومن جيل إلى آخر يخلق أهمية وحجم مواد الخبرة المتبادلة بين البشر والتي تنقل ويحكى عنها بواسطة قناة التواصل الإنساني، كما أنها تدوّن على وجه الخصوص، وتتحوّل إلى رأس مال بفضل الكتابة[23].

المجتمع السياسي ينتج أمراضه الخاصة

حينذاك، يطرح سؤال نفسه: لماذا لا يتوصّل كل مجتمع إلى الوضعية الأفضل، أي "إلى أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس"، نظراً إلى أحجام مختلف رؤوس الأموال الموجودة؟ ثمة آثار معاكسة وقوى مضادة تعمل في داخل أدوات السعادة والمؤسسات ذاتها. تولد اللغة خرافات تستند إليها مختلف المعتقدات ضمن كيانات خيالية. إذا كان القانون والحكم قد وُجِدا ليجنّبا الآلام وليقيا من الأعمال المسيئة، فهما، في خلال إنشائهما، ينتجان آثارهما المضرة الخاصة بهما. تملك الدائرة السياسية خصوصية تشبه في نواحٍ كثيرة منها خصوصية الدين. في النشاطات العملية الخاضعة إلى اعتبارات الفعالية، حين تتصل الأمور بقيادة سفينة وتنظيم جيش وإنتاج سلعة، لا يمكن القول إن الأسلاف كانوا يعرفون أشياء أكثر منا وإنه يجب أن نظل على طاعتهم ونظن أنه يجب أن نعيد إنتاج السلوكيات والعادات ذاتها من دون كلل لأنها سلوكيات وعادات المجموعة. لماذا هذا الجمود وهذه العرقلة

(23) Bentham, *Fragment sur le gouvernement*, pp. 213 sq.

في العالم السياسي؟ باستثناء عادة الطاعة المتضمّنة في علاقة السلطة، يجب أن نردّ هذا الأمر على وجه الخصوص، إلى الدفاع المستميت الذي يقوده من يشاركون في الحكم عن مصالحهم، أو أولئك الذين يملكون زمام السلطة القضائية. لقد حصل انقلاب في الأداة المؤسسية ضد من يفترض بها أن تخدمهم. وصارت أداة سعادة الجميع تعمل من أجل إرضاء المصالح المضرّة عند القضاة والممثّلين في مجلس النواب والوزراء وموظّفي الدولة. وهو انقلاب ينسجم مع الملاحظة النفعية التي تقول إن كل امرئ يتوق إلى أكبر قدر من السعادة عنده ويميل إلى الدفاع عن مصالحه، ولكنه انقلاب يناقض مبدأ النفعية الذي يجب أن يقود العمل السياسي. أن تنقلب المصلحة الشخصية لدى أصحاب السلطة بشكل منهجي ضد مصلحة العدد الأكبر، فهذا أمر لا يمتُّ بصلة إلى الأمر العرضي. فهذه المصلحة هي بشكل عفوي في حالة مواجهة مع مصلحة كتلة المحكومين. السلطة آلة تجلب اللذة إلى الحكام وهي لذّة ترتدي أشكالاً مختلفة، سواء أكانت مالية أم نفسية أم رمزية. عامّة، تكون هذه النزعة إلى القمع، المرتسمة في علاقة السلطة، مغطّاة بعناية بواسطة حجاب الكلمات الخادعة التي تجعلنا نظنُّ أن ممارسة السلطة تتمُّ في مصلحة العدد الأكبر من الناس. إذا كان النظام السياسي يولّد هذا التناقض البنيوي، فمن المستحيل بالنسبة إلى بنتام أن يتغنّى بجمال التركيبة الإنجليزية لأن الفساد وإساءة استعمال السلطة والاستغلال موجودون فيها بشكل منهجي.

هكذا، يكون هدف الإصلاح هو خلق أجهزة تجعل الحكام والممثّلين مجبرين على جعل مصالحهم الشخصية تتطابق مع

المصلحة العامة. يجب ربط أصحاب السلطة بواجبهم من طريق ممارسة رقابة شديدة ودائمة على دوافعهم وأفعالهم. تقضي الطريقة بالتركيز على كل عوامل الجمود واللاشفافية والقمع في المؤسسات وفي اللغة. يرى بنتام أن المؤسسات الجيدة ليست تلك التي تنشأ إلى الأبد لكن تلك التي تمتلك في داخلها آليات تصحيح منهجي ورقابة من جانب الشعب. سيحاول بنتام أن يفكر بإمكانية هذا الإصلاح المستمر وأن يضع شروطه مع الديمقراطية التمثيلية وبيروقراطية الوظائف التي يصفها في **القانون الدستوري**[24] (*Code constitutionnel*).

كما نرى، يتضح أن بنتام يتميّز بمقاربتين للتطوّر التاريخي الذي كان يعرفه معرفة كاملة. هو لا يؤسّس التقدّم التاريخي على نمط إشباع الحاجات وعلى نشاط الإنتاج وحسب. فما يهمّ بنتام، على عكس هتشيسون وفيرغوسن وسميث، ليس تقدّم تقسيم العمل في الصناعة والتجارة ونتائجهما، بل إن ما يهدف إليه هو التنظيم السياسي والقانوني الكامل للعلاقات بين البشر، وما حاول أن يتصوّره هي الأدوات الضرورية لهذا التنظيم. من ناحية أخرى، لا يمتدح بنتام إطلاقاً "حضارة العادات" هذه التي يتحدث عنها هيوم[25]. فنحن في الواقع بعيدون جداً عن الجو الذي نجده لدى الكتاب الاسكتلنديين الذين يتحدّثون عن تقدم بطيء في العادات وتحسن في ثقافة التهذيب وحركة لتلطيف العلاقات الإنسانية

---

(24) هو نص كتبه في آخر حياته، في العشرينات من القرن التاسع عشر.

(25) David Hume "De la naissance et du progrès des arts et des sciences," *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, p. 285.

ممتدة في الزمن. إن الانتقال من فظاظة الحكم إلى الذوق السليم ومن الخشونة إلى الرقّة من طريق "ترقّي الفنون"، بحسب العبارة التي استخدمها هيوم، لا يشكّل المخطّط الذي وضعه بنتام. وهو قد عرف بأي حال بخبثه الكامل في مجال الفنّ حينما كان يؤكد، على سبيل المثال، أن الشعر من وجهة نظر حساب الملذات والآلام لا يفوق قيمة بالضرورة لعبة القفز على المربعات.

استراتيجية بمحورين

من المهم أن نترك الأفراد يتصرّفون من أنفسهم حينما يسعون وراء أهداف خاصة تساهم في زيادة الحدّ الأقصى من السعادة. لكن ما من "يد خفية" ستكون كافية أبداً؛ بل أن بنتام، على العكس، من أنصار "اليد الظاهرة" حينما يجب، وهي يد تكون أكثر ظهوراً حينما ينبغي ضبط المفترسين المستعدين دائماً لمصادرة ثمرة سواهم في العمل والتوفير. إذا كان الأفراد ينوون متابعة مصالحهم الخاصة، فهم لا يستطيعون هذا، وحتى إنهم لا يريدونه حقاً، إلا إذا كانوا يتمتعون بحماية وبضمانات. إذا كانت الدولة ضرورية من أجل أن يعمل الأفراد بشكل عفوي، يجب كذلك أن تتدخل مباشرة في الكثير من المجالات حتى تقود المجتمع نحو أكبر قدر ممكن من السعادة[26].

يجب أن يتم الإصلاح على محورين يطالان من قرب البعد الزمني. يقضي الأول بتخفيف عبء الماضي من أجل ترك فرصة

(26) عدد من المعلّقين الأنجلوسكسونيين قد جعلوا من بنتام واحداً من أوائل مفكري "دولة الرفاه"، انظر: Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

أكبر للأعمال الجديدة حتى تتحقّق. كان هلفيتيوس يسلّم المشرّعين وعلماء الأخلاق مهمة إضعاف "احترام الشعوب الغبي للقوانين والعادات القديمة". وهذا واحد من جوانب البرنامج الإصلاحي كما خطّط له بنتام. وفي سبيل تدمير أكبر يطال أجزاءً من القانون تمنع تحقيق أكبر قدر من السعادة، وفي سبيل إلغاء كل هذه القوانين التي ورثناها والتي لا أسباب لها سوى الأحكام المسبقة والخوف، يجب فضح كل التبريرات المحافظة التي تعمل لمصلحة "وقف الزمن" كما يجب مهاجمة الدين حينما يميل إلى تجميد القانون من طريق التعاليم المنزلة.

ويقضي المحور الثاني بحساب نتائج العمل والسيطرة عليها بقدر الإمكان من طريق القدرة على الاستباق والتوقع. يأتي العمل الإنساني من قبيل الرهان. والكلمة الأساسية لدى بنتام هي Expectation التي يجب ألا تترجم بـ"توقّع" بل بـ"رجاء". الصفة الأولى للنظام السياسي هي ضمان مسيرة العمل الفردي ونتائجه. هنا تكمن كل الفائدة من قوانين الملكية وكل مبررها من حيث إنها تحدّد مساحة حماية للأعمال الاقتصادية. ما كان للنمو الاقتصادي وجود لولا أن القانون قد ضمن سلامة الأعمال وثمرتها من خلال توزيع الحقوق. وبشكل عام، لم يشهد المجتمع تقدماً إلا من طريق "الظروف المؤسسية" التي تمكنت من إدراج الأعمال في الزمن وتأمين درجة معينة من التوقّع لها، وشرط هذا التوقع هو درجة معينة من الحماية من تدخلات أفراد آخرين، بل من تدخلات الحكام أساساً[27].

---

(27) للتوسّع في هذه الفكرة، انظر: Laval, *Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme.*

لكن هذا النوع من إطالة الآفاق في الزمن لا يمكن أن يعتبر مشابهاً للحلم بعودة عصر ذهبي ما. تحدّد مقولة أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس مبدأً أسمى يقود بناء المؤسسات وعملها. إنّه المعيار الأوحد للسياسة. لكن إذا كانت سعادتنا تعتمد على البناء المؤسسي، لا فائدة من انتظار الوضع المثالي نظراً إلى تركيبتنا البدنية. فالإنسانية قد خطت خطوة كبيرة حين توصلت إلى فضّ النزاعات بواسطة القانون. يبقى أن تضع مدوّنة قوانين تحسّن الحسابات وتحول دون الفساد. يردّ بنتام على المتفائلين على طريقة برسلي (Priestley) الذين يتوقعون اختفاء الشر من الأرض، قائلاً إن التقدّم لن يلغي أبداً عدداً كبيراً من الأضرار البدنية والأخلاقية ولن يكون هناك أبداً كائنات أكثر تفوقاً مما نحن عليه:

"يمكن أن نقلّل من الأهواء السيئة والمؤذية لكن لا يمكن أن نتّقيها جميعها، فالهبات غير المتساوية التي توزعها الطبيعة ستولد باستمرار أحاسيس مُرّة بالحسد، وستظلّ تناقضات المصالح قائمة على الدوام وما ينتج منها من تنافس وأحقاد؛ سيظل الألم هو ثمن الملذات والحرمان ثمن المتع. سيظل العمل المضني والاستعباد اليومي والحالة القريبة من الفقر المدقع من نصيب العدد الأكبر على الدوام. ما سيكون مشترَكاً بين الفئات العليا كما بين الطبقات السفلى هي الرغبات التي لن تتمكّن من إشباعها والميول التي يجب أن تتجاوزها لأن الأمان المتبادل لا يمكن أن ينشأ إلا من خلال قيام كل طرف بالتخلّي القسري عن كل ما يمكن أن يمس حقوق الآخر الشرعية"[28].

(28) Bentham, *Traités de législation civile et pénale (TLCP)*, vol. 3, pp. 392-393.

قد يتفق عدد من الكتّاب مع جملة آدم فيرغوسن التي تقول "إن الإنسان يصنع، إلى حدّ ما، طريقة حياته وثروته"[29]. بالنسبة إلى بنتام صانع القوانين، لا وجود لظروف تؤثر في الإنسان والمجتمع أكثر من القانون الذي يستطيع أن يصنعه الإنسان بالذات. لكن في النهاية، ليس بنتام وحيداً في موقفه هذا، بل إن الدعوة إلى تغيير المؤسسات سِمة من سمات تلك الحقبة. فما الذي يميّز بنتام؟ تشكّل الفكرة القائلة بعدم وجود مسيرة حضارية عفوية نقطة اختلاف أساسية مع عدد من معاصريه وخلفائه. وإذا ما نظرنا إلى كاتبين، مثل آدم سميث وجون ستيوارت ميل، نرى أن مفاهيمهما حول الإصلاح تتفق في استنادها إلى فكرة "القوانين الطبيعية الخاصة بزيادة الثروة" كما يقول ميل. ويلاحظ الواحد كما الآخر أن "مسار الحضارة الطبيعي" هذا يحمل معه نكساته. نحن نربح في جانب لكننا نخسر في جانب آخر. يكون هذا الموقف ظاهراً بشكل خاص حينما تتصل المسألة بدور التربية التعويضي. بالنسبة إلى آدم سميث، يؤدي تقسيم العمل إلى بلادة من حُكِم عليهم القيام بمهمات جزئية. يجب أن تعوّض التربية تقليص الأفق هذا وتربط وجهة النظر الجزئية بالخير العام[30]. أما جون ستيوارت ميل، فهو يذهب إلى أبعد من هذا في مقالته "حضارة" التي كتبها تحت تأثير

(29) Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, trad. de M. Bergier révisée par Claude Gautier (Paris: P.U.F., 1992), p. 112.

(30) Adam Smith, *De la richesse des nations*, trad. P. Taïeb (Paris: P.U.F., 1995), Livre V, chap. 1, pp. 878 sq.

قراءة توكفيل (Tocqueville) باهتمام شديد[31]. إنطلاقاً من هذا الجانب الإيجابي في "مسار الأمور"، ينمي التعاون والتواصل بين الأفراد "الحسّ الاجتماعي"، وهو ما يعتبره ميل أفضل ما في الأخلاق النفعية[32]. يسمح تقسيم العمل بربط المصلحة الفردية بالمصلحة الاجتماعية حين ينمي الاهتمام الذي نوليه إلى الآخرين. تتحدد الحضارة، المناقضة للهمجية، من خلال تعاون متطور، في حين أن الوحشية هي حكم الإنسان الوحيد الخاضع إلى رغبات لا سيطرة له عليها. يقول ميل إن تقسيم المهام في الصناعة والتجارة يشكل في كل مكان مدرسة الحضارة الكبرى، وتعني كلمة حضارة بالنسبة إليه "التركيب المنظّم" ونموذجه الجيش[33]. يتعلم الفرد المعزول شيئاً فشيئاً التعاون وينقل فهمه للقوة المنظّمة إلى كل المجالات، فينشئ الجمعيات والمؤسسات وحتى النقابات. وهكذا، يخلق "مسار الأمور" من نفسه جزءاً من الترياق المعالج لـ"جانبه السيىء". ينقلنا هذا التعاون إلى عصر الجماهير المنظمة ويولد فكرة الديمقراطية وينميها بقدر ما أن كل امرئ قد فهم دوره في هذا الكل ويريد أن تكون له كلمته.

---

(31) نعلم أن توكفيل قد استعار كثيراً من مؤرخي عصره، وبالأخص من غيزو (Guizot) على الرغم من الخلافات السياسية والنظرية العميقة معه، مفاتيح قراءة لا تبعد كثيراً من الموقف الاسكتلندي وأنه قد جعل أيضاً من النفعية "النظرية الاجتماعية" الأكثر انتشاراً في أميركا الشمالية.

(32) سيُعرف هذا الشعور الاجتماعي بوصفه "الرغبة في العيش بانسجام مع أمثالنا" في "النفعية" (l'utilitarisme)، وهي رغبة تنمو بتأثير "حضارة التقدم".

(33) سيطور هيربرت سبنسر (Herbert Spencer) علم الاجتماع عنده في ما بعد على هذه القواعد.

الحضارة التي يتناولها والتي يرى أن أميركا تمثّلها ليست خالية من العيوب، وبالأخص حينما ننظر إلى تدهور السلطة ونوعية الأعمال الفكرية. لكن ثمة علاجات لهذه المشكلة وبالأخص آليات انتقائية وحرية الأفكار وتربية الجماهير وهي علاجات يجب تشجيعها بالعمل الإصلاحي. ويكون هدف هذا العمل هو إنشاء مؤسسات ديمقراطية تلائم تقدم الحضارة ونمو الثروات وانتشار القراءة كما تلائم زيادة إمكانيات التبادل الإنساني. سيعتبر ميل على الدوام السياسة الإصلاحية تأقلمية في جوهرها، وهي نوع من "تحديث" المؤسسات ومطابقتها مع حالة معينة من تقدم الثروة والذكاء والتواصل في المجتمع. كما ستكون على الدوام مصحِّحة بالنسبة إلى أمراض المجتمع المتاجر والفردي.

نرى أن هذا المخطّط، الذي يمكن وصفه بالاسكتلندي والتوكفيلي والذي لا يزال ينسج على مفهوم النمو التاريخي لجون ستيوارت ميل، ليس هو نفسه مفهوم بنتام. ونحن نجد هذا الاختلاف كذلك في طرائق النظر المختلفة إلى البرنامج الإصلاحي. فبعضهم يعتبر أن السياسة ستكون تصحيحاً لـ "جوانب التاريخ السيئة" وتأقلماً مؤسسياً لـ "جوانبه الجيدة". أما بالنسبة إلى بنتام، فإن السياسة ليست أقلمة للمؤسسات مع "الحضارة" لأنه يعتبر أن لا وجود لمسار طبيعي وتدريجي وخطّي للتاريخ، بل أن المسألة تقضي بتغيير الإطار المؤسسي بشكل عميق ولو بحذر، لا من أجل أقلمته مع التغيرات الاجتماعية أو الذهنية الخارجية والمستقلة لكن من أجل قيادة إنتاج الرفاه بطريقة أكثر توطيداً ومن أجل بناء "مصنع السعادة" هذا الذي يجب أن يحثّ كل امرئ وبشتى

الوسائل على البحث عن أكبر قدر من الإشباع الممكن لشهواته ومصالحه. والسياسة هي أولاً وأساساً شأن لغوي، لأنه من دون إصلاح عميق للخطاب ومن دون تعديل للعلاقة القائمة مع اللغة، لن يكون أي تقدم في العمل ممكناً. أما الديمقراطية التمثيلية التي أراد بناءها فهي لا تعتبر ردّاً على آثار الفردَنة والتعاون المتولدين عن تقسيم العمل، بل هي وسيلة للحدّ من هذا المرض البنيوي، هذه "الهمجية" الداخلية المتمثّلة بالقمع السياسي الذي يمارسه الحكام على المحكومين.

الجزء الرابع

ثقافة، تربية، حضارة(*)

(*) بالألمانية في النص الأصلي (المترجم).

الحضارة عند روسو وكَنْت

لوك فينسينتي

سأكون مُخِلّاً بالصراحة التي تميّز أي عمل علمي ما لم أبدأ بالتذكير بالمصاعب الثلاث الرئيسة التي اعترضت معالجة موضوع هذه الندوة وهو "الحضارة"، في ما خصّ كاتبيّ المفضلين وهما روسو وكَنْت. تنجم الصعوبة الأولى عن تجاورهما في محاضرة واحدة، فأنا لا اؤمن كثيراً بالفلسفة المقارنة، على الأقل ليس قبل أن أكون قد التقطت مبدأ تشكيل كل نظام، وهو أمر لن يسنح لي في مساحة محاضرة واحدة تتطرّق إلى هذين الكاتبين. حين لا تنطلق الفلسفة المقارنة من مبدأ كل نظام على حدة، تلامس باستمرار المعنى المخطئ. هذا ما نشهده في الصعوبة الثانية مع روسو وكَنْت، ولا سيّما في ما يتعلّق بتفسيرات روسو المتكرّرة والتي ترى في صيغة العقد الاجتماعي (I, 8)[1] الشهيرة القائلة "إن

(1) Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris: ed. de la Pléiade, 1762), OC III, p. 365,

الإحالات إلى أعمال روسو ستكون عائدة إلى أعماله المنشورة في دار نشر: La Pléiade, Paris, Gallimard, du tome I (1959) au tome V (1995).

طاعة القانون التي نفرضها على أنفسنا حرية"، مقدّمة للعقل العملي الكَنْتي. هذا على الأقل معنى مخطئ بقدر ما إذا كانت الفضيلة على الدوام سيطرة على النفس، فإن عقل روسو لا يدفعنا إلى العمل وهو ليس قادراً على أن يحل محل الأهواء في تحديد الإرادة، وهذا أمر يحدّد الطبيعة العملية للعقل الكَنْتي. أما الصعوبة الثالثة والأخيرة ولكنها ليست بأقل من سابقاتها، فهي أنّه من المرجح أن مفهوم الحضارة، كما يمكن أن نفهمه هنا (وسأذكّر في ما سيلي بتعريفه)، ليس موجوداً لا عند روسو ولا عند كَنْت. ومع هذا، فإنّ هذه الملاحظات تقدّم لمحاضرة حول الحضارة عند روسو وعند كَنْت بقدر ما أنها تدلّ على المخطط. ونتيجة حذري من الفلسفة المقارنة، سأعالج في البداية روسو ومن ثم كَنْت، بادئاً مع كل كاتب بالتساؤل حول عدم وجود المفهوم.

روسو

أبدأ إذاً بالسؤال عن سبب انعدام وجود مفهوم الحضارة عند روسو. لقد قام ل. فيفر (L. Febvre) بتحديد تاريخ ظهور الكلمة في العام[2] 1766، وهو تاريخ صحّحه إ. بنفينيست[3] (E. Benveniste) الذي وقع على المصطلح في كتاب صديق البشر (*L'ami des hommes*) الصادر في العام 1756. فالمصطلح، حتى

(2) Lucien Febvre [et al.], "Civilisation: Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées," dans: *Civilisation: Le mot et l'idée* (Paris: La renaissance du livre, 1930), p. 4.

(3) Emile Benveniste: "Civilisation: Contribution à l'histoire d'un mot," dans: *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966), t. I, p. 340.

لو كان استعماله حديثاً، يمكن أن يكون موجوداً عند روسو؛ إلا أنه غير موجود، فهل سنعثر عنده على المفهوم؟ يتحدّث روسو عن صيرورة البشرية، عن آلية إيجابية أو سلبية، خاصة بتنمية الاستعدادات الطبيعية لدى الجنس البشري. فإذا كان مصطلح "حضارة" غير موجود لديه، إلا أن الآلية موجودة وهي توازي بشكل دقيق إلى حدّ ما "المعنى الناشط"[4] لمصطلح "حضارة" والذي قام بتعريفه إ. بنفينيست على أنه "الآلية الجماعية والأصلية التي أخرجت البشرية من الهمجية".

آلية تحويل عادات البشر موجودة في الحقيقة ولا يسمّيها روسو حضارة، لكنها تؤدّي إلى "البشر الحضاريين". لكن هذه الآلية لا تؤدّي إلى ما نحن نتوقّعه منها، فروسو هنا يزدري الحضارة.

روسو يزدري الحضارة

موضوع "بحث حول العلوم والفنون"

نفكّر بالطبع أولاً بموضوع بحث حول العلوم والفنون

---

(4) في استعادة لعبارة قالتها ميشال دوشي في (Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris: Flammarion, [s. d.]),
والتي تكرس فقرة طويلة لمعنى كلمة حضارة "الناشط"، بخصوص ديدرو وتاريخ روسيا (ص 395-391)؛ لكن ثمة أشياء قليلة حول روسو... بيد أن العمل على الدخول في الحضارة أمر يختلف عن العمل على إدخال الآخرين فيها. المعنى الناشط يمارس منذ عصر روسو ويقضي بتحويل المتوحّشين إلى حضاريين؛ يلزم على الدوام، إن لم نقل سيّداً، إنما على الأقل مشرّعاً (كصورة ملتبسة لـ"السيّد المحرِّر"). نحن لم نصل بعد إلى آلية اجتماعية عفوية تلطف العادات.

(*Discours sur les sciences et les arts*). إن الآلية التي يقدم روسو نتيجتها في **بحث حول العلوم والفنون** أو التي يحلّلها في الجزء الثاني من بحث حول اللامساواة (*Discours sur l'inégalité*) لا تحمل النواحي الإيجابية التي يذكرنا بها مصطلح "حضارة"، وهي نواحٍ إيجابية بمعنى أن هذه الآلية تبعدنا عن الهمجية. وبالعكس، تقودُ هذه الآلية من الحالة المتوحشة (التي ليست هي ذاتها الهمجية، كما شدّد ميشال فوكو في الدرس الذي ألقاه بتاريخ 3 آذار/ مارس 1976)[5] إلى حالة نَصِفها بسهولة بالحالة "المتحضرة" في مجالات شتى، ولا سيّما المادية أو الفكرية، ولكنها تقرِّبنا من الهمجية، حيث أن المصائب وانعدام الأخلاق يترافقان مع نمو العلوم والفنون. إنه موضوع **الخطاب حول العلوم والفنون** الذي نجده مجدداً في **الخطاب حول اللامساواة**: "الإنسان المتوحّش، بعد أن يأكل، يكون في سلام مع الطبيعة بأسرها ويكون صديق أشباهه جميعهم [...] لكن، بالنسبة إلى الإنسان في المجتمع [...] يجب في البداية تأمين ما هو ضروري ثم ما هو غير ضروري؛ تأتي بعدها الملذّات ثم الثروات الهائلة وبعدها الرعايا ثم العبيد [...] كلما كانت الحاجات أقل طبيعية وإلحاحاً، ازدادت الأهواء، ومعها ما هو أسوأ أي القدرة على إشباعها؛ حتى إنه بعد فترات من الازدهار الطويل، وبعد ابتلاع الكثير من الكنوز وإِحزان الكثير من البشر، سيخلص بطلي إلى ذبح كل شيء ليصير وحده سيد الكون. هذه هي باختصار اللوحة الأخلاقية، إن لم يكن للحياة البشرية، فهي على

---

(5) "يجب الدفاع عن المجتمع"، انظر: Michel Foucault, "*Il faut défendre la société*" (Paris: Gallimard, 1997), p. 174.

الأقل لوحة لما يتوق إليه في سرّه كلّ إنسان متحضّر"[6]. كذلك، ومباشرة قبل أن ينتقد روسو تعريف الإنسان المتوحّش من قبل هوبس، يدعونا إلى النظر في ما "لو كانت الفضائل أكثر من العيوب بين البشر المتحضرين، أو في ما لو كانت فضائلهم أكثر فائدة من ضرر عيوبهم، أو في ما لو كان تقدم معارفهم يشكل تعويضاً كافياً عن الآلام التي يتسببون بها بعضهم بعضاً"[7]. المصائب وانعدام الأخلاق هي إذاً نتائج هذه الآلية التي ينبغي تسميتها حضارة.

إزاء هذه الآلية، يتبنى "البحثان" موقفين مختلفين: في **بحث حول العلوم والفنون**[8]، دان روسو، رجل المفارقات، كلّ ما يمدحه العالم وتوسّع في التعبير الأدبي عن دهشته إزاء وقوعه على الأسوأ بدل الأفضل "أيها المجانين، ماذا فعلتم!". في "بحث حول اللامساواة"، شرح روسو كيف وصلنا إلى هذا الحدّ، فخلف كبرياء الإنسان المتحضر يقف بالطبع نمو الكبرياء (والعقل)، والفنون المعتبرة بوصفها تقنيات وليس فقط فنوناً جميلة، هي التي تقودنا من المرحلة الثانية إلى المرحلة الثالثة من حالة الطبيعة: "بالنسبة إلى الشاعر، هما الذهب والفضة، لكن بالنسبة إلى الفيلسوف، هما الحديد والقمح اللذين حملا الحضارة إلى البشر وأضاعا الجنس

---

(6) Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), p. 203.

(7) المصدر نفسه، ص 152-153.

(8) أفكر بـغولدشميدت: Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique* (Paris: Vrin, 1983), p. 94, الذي يتحدث عن "نقد للحضارة" بخصوص "البحث" الأول.

البشري؛ والإثبات أن الأول والثاني كانا مجهولين عند المتوحشين في أميركا الذين بقوا لهذا السبب على حالهم؛ كما يبدو أن الشعوب الأخرى قد بقيت همجية طالما أنها مارست واحداً من هذين الفنين دون الآخر"[9]. هنا الحالات الثلاث موجودة: المتحضر والمتوحش والهمجي. ويبدو هذا الأخير في منتصف الطريق بين المتوحش والمتحضر، بيد أن الحضارة قد "ضيّعت الجنس البشري"، فالآلية المؤدية إلى الإنسان المتحضر تزيد فقط من حدّة الهمجية حين تبعدنا عن الحالة المتوحشة.

الاجتماعي

تنتمي هذه الحضارة المؤذية[10] (آلية تغيير العادات ونتيجة تحمل معنى هذا التغيير) إلى سجل أخلاقي ولكن أيضاً إلى سجل مادي: "اتركوا للإنسان المتحضّر الوقت الكافي حتى يجمع كل آلاته من حوله، ولن يكون ثمّة شك في أنه سيتمكن من تخطي الإنسان المتوحّش بسهولة"[11]. تتموضع هذه السجلات في مجال الاجتماعي، فالمادي والأخلاقي يقودان بواسطة علاقات بين البشر أو يأتمران[12] بها. وفي إطار هذا التسلسل التاريخي، يجب أن

(9) Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 171.

(10) "حضارة مؤذية" وليس "حضارة سلبية"، فهي تحمل آثاراً حقيقية لكنها آثار سيئة.

(11) Rousseau, Ibid., p. 135-136.

(12) نفكر هنا بالمظهر الجدلي في التطوّر التاريخي، حيث يؤثر تغيير الحياة الاجتماعية في تطوّر القدرات والعادات، علماً أن هذا التطوّر الأخير يؤثر بدوره في الحياة الاجتماعية، وهكذا فإن الحياة في المجتمع تنمّي عزّة النفس والعقل الذي =

نلاحظ أن مجال الحضارة اجتماعي قبل[13] أن يكون سياسياً. مرة أخرى، سواء أكان الأمر متصلاً بالمجال الاجتماعي أو بالسجلات المادية والأخلاقية والفكرية (تنمية العقل) في الحضارة، نجد أنفسنا قريبين مع روسو من مفهومنا، إلا أن المعنى يختلف بالكامل.

يمكن أن نسعى إلى تفسير المعنى المفارق الذي يعطيه روسو إلى الحضارة انطلاقاً ممّا يعترف به المعلقون على أنه خصوصية روسوية: يشدّد ف. غولدشميدت (V. Goldschmidt) مرات عدة[14] على أن "التجديد الحاسم [...] يكمن في تحديد الحضارة في حالة الطبيعة". تبدأ الحضارة في حالة الطبيعة، وفي المرحلة الثانية منها، من خلال أولى قواعد التهذيب، أو بالأحرى "أولى فرائض الكياسة" إذا ما استعملنا مفردات "بحث حول اللامساواة"، التي تصف المرحلة الثانية من حالة الطبيعة وقد استند إليه غولدشميدت ليشدّد على القول إن هذه الحضارة ما قبل السياسة هي خصوصية روسوية. وقد شكّلت هذه الظاهرة الاجتماعية الأولى أمماً

= يسمح بتطوّر التقنيات التي تسمح بدورها بتراكم الملكية، فتجعل هذه الأخيرة عزّة النفس في حالة اختمار فيكون لها نتائج على المجتمع الناشئ إذ تدفعه دفعاً نحو حالة الحرب.

(13) وبالعكس، أليست أسبقية الحضارة على السياسة هي التي ستمكّن السياسة من أن تكون إمّا أداة الحضارة حين يستولي الثري على السلطة المشتركة، وإمّا دواءها حين ينجح مشّرع حقيقي في تقويم العادات؟ يجب حينها تصوّر قيام السياسي الشرعي كرديف لهذه "الثورات" الطبيعية التي تفك ما يلي عما يسبق وتسمح بتقديم التحلّل التاريخي كما لو أنه ليس ناتجاً من حالة سابقة. ويمكن لطابع الجدّة في السياسي الشرعي أن يُرد إلى الأساس الأول أي إلى الطبيعة الإنسانية.

(14) Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, pp. 463 ou 538.

خاصة "تتّحد من حيث عاداتها وطباعها ولا من حيث القواعد والقوانين"[15]، وانطلاقاً من هذه الظاهرة الاجتماعية الأولى ولدت "أولى فرائض الكياسة، حتى بين المتوحشين"[16].

حين نسجّل أسبقية هذه الحضارة على السياسة، ألا يمكننا أن نستعيد معنى إيجابياً للحضارة باعتبار الآلية في بداياتها، في هذه النزعة الاجتماعية ما قبل السياسية في "شباب العالم"؟ يجب بالتالي أن نحدّد معنى هذه الكياسة ما قبل السياسية ولنذكر بداية أن هذه الكياسة لا تشير إلى تطوّر أدّت إليه القوانين المدنية، بحسب ما توضح "مخطوطة جنيف"[17] (Manuscrit de Genève) عندما تعرّف هذه الكياسة بوصفها كل الأعمال التي تساهم في أكبر قدر من الخير للجميع والتي لم تأتِ القوانين على ذكرها بشكل محدد. لكن، لا يمكننا مع هذا أن نرد الكياسة إلى التهذيب الذي جاءت إدانته في بداية "بحث حول العلوم والفنون" على أنه مداهنة وخبث ناجمين عن تدهور في العادات. ربما كانت ملاحظة روسو تدعونا إلى تمييز هذه الكياسة ما قبل السياسية عن التهذيب الخبيث، حين طلبت منا في الهامش[18] ألا نفهم كلمة كياسة "على الطريقة الفرنسية". ليس

(15) Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 169.

(16) المصدر نفسه، ص 170، (الحرف الأسود من عند الكاتب). وكذلك، بعد هذا: "هذه بالتحديد الدرجة التي وصلت إليها غالبية الشعوب المتوحشة التي نعرفها". يسعى روسو حينذاك إلى تمييز المرحلة الأولى والثانية، بيد أن ميزات المرحلة الثانية التي جاء توضيحها بهذه الطريقة تفصل ما بين هذا المجتمع الوليد والحالة المدنية.

(17) *Manuscrit de Genève II*, 4, p. 328.

(18) المصدر نفسه.

التمييز بسيطاً ويمكننا أن نعود إلى مقالة "كياسة"[19] (civilité) في الموسوعة والتي تبدأ بتقريب المصطلحات من بعضها بعضاً لكنها تمدح في النهاية الكياسة في مقابل التهذيب، وذلك بنبرات روسوية مع ذكر مونتسكيو[20]. وهكذا قد تكون الكياسة هي وجه التهذيب الإيجابي. وإذا ما وجب تقريب الكياسة من التهذيب، سيكون التجاور متصلاً بهذا التهذيب الإيجابي الذي يتحدث عنه روسو في "إميل"، الكتاب الرابع، (Emile IV)، أي التهذيب الإيجابي أو "التهذيب الحقيقي" الذي يقضي بإظهار المودة إلى البشر" والذي يستخدمه روسو في تلخيص مجمل خطته التربوية[21]. وهكذا فإن التهذيب الحقيقي والكياسة سيلتقيان بمتغيّر في "مخطوطة جنيف"[22] كان يتردّد بين "الكياسة" و"الإنسانية".

هل تعطي كياسة المرحلة الثانية من حالة الطبيعة معنى إيجابياً إلى مفهوم الحضارة لدينا، وهو آلية ونتيجة في وقت واحد يعمل على تحسين الحياة الاجتماعية؟ الجواب السلبي متضمن في

(19) Article de Jaucourt.

(20) "هكذا وفي سبيل اختتام هذه المقالة بواحدة من تأملات كاتب **روح الشرائع**. نرى في الصين سكان القرى يحترمون في ما بينهم شعائر كما لو أنهم أناس من مرتبة عالية؛ وهذه سبل من شأنها أن تحافظ على السلام والنظام بين أفراد الشعب، وأن تنزع كل العيوب التي تتأتّى عن فكرٍ قاسٍ ومزهوٍ ومتكبر. قواعد الكياسة هذه أفضل بكثير من قواعد التهذيب. فهذا الأخير يمدح عيوب الآخرين في حين أن الكياسة تمنع علينا أن نظهر عيوبنا إلى العلن، إنها حاجز يضعه البشر في ما بينهم حتى يمنعوا أنفسهم عن الفساد".

(21) Jean Jacques Rousseau, *Emile*, IV, p. 669.

(22) *Manuscrit de Genève*, même passage, chap. IV, p. 328.

السؤال نفسه بما أننا لا نفهم جيداً كيف يمكن لما هو المرحلة الثانية وحسب من حالة الطبيعة، أو المرحلة الأولى من تاريخ الإنسانية أو من ما قبل تاريخها[23]، أن يكون نتيجة. "شباب العالم" ليس سوى مرحلة من مراحل نمو البشرية، بما أن كل القدرات، إن وجدت، من حب الذات والكبرياء والعقل والشفقة أيضاً، لم تبلغ بعد كامل نموها. لن يقول روسو هذا الأمر إلا عندما يتحدث عن المرحلة الثالثة[24]، وهي مرحلة لا يمكن أن نصفها بأنها إيجابية بما أنها تقود إلى حالة الحرب من طريق تراكم الممتلكات. ولنضِف أن البشر في المرحلة الثانية، التي يعتبرها روسو الأفضل بالنسبة إلى الإنسان، أقلّه بين المراحل التي شهدتها الإنسانية، يتقاتلون من أجل أقل أهوائهم العاطفية، في حين أن الرعب من الانتقام يحلّ محل القانون. لذا يصعب اعتبار هذه المرحلة بعيدة عنا وكمرحلة تلخص تطور البشرية الإيجابي.

السياسي

إذا ما تعيّن علينا أن نواصل البحث عن مفهوم الحضارة لدى روسو، بوصفه آلية تغيير للعادات تحمل نتيجة إيجابية مع تطوير القدرات الإنسانية، يجب أن نقع على إنسان اجتماعي بلغ مرحلة السلام، لا إنسان المرحلة التالية من حالة الطبيعة الذي يقود إلى الحرب، ولا إنسان المجتمعات السياسية التاريخية التي تظل مرتبطة بالمصالح الأنانية التي تردنا كذلك إلى حالة الحرب. حتى نتخطّى

(23) بما أن أول مرحلة من حالة الطبيعة تتسم بكثير من نواحيها باللاتاريخية.

(24) Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 174.

حالة الطبيعة ونصحح آثار المؤسسات القائمة، يجب الاستعانة ببعد سياسي آخر، هو "العقد الاجتماعي". فنتخطّى حينها سجل الكياسة الاجتماعي لنقترب من "الانضباط"[25]. يحمل السجل السياسي الأمل بالكياسة، أي تطوّر القدرات البشرية والحياة الاجتماعية المسالمة في وقت واحد التي تكبح المظاهر الدموية في الأهواء الناشئة. وكما شدّد ف. غولدشميدت في مقاله حول الحضارة عند روسو[26]، فإن روسو لا يستخدم لهذا الغرض مصطلح حضارة ولكن مصطلح "بوليتي" (politie). وفي سياق مقالة غولدشميدت، أشدّد على أن "بوليتي" ليست هي السياسة بالضبط بالمعنى الأوسع للكلمة وليست مجرد الحكم ولكن المجموعة التي تضم عملية الحكم أو أن تكون محكوماً مع ما يحمله هذا الأمر من نتائج على العادات.

تقع هذه الـ "بوليتي" ما بين التهذيب والسياسي، أما بالنسبة إلى العلاقة بين التهذيب (politesse) والـ "بوليتي"، أنا أفكر بمقالة بنفينيست، التي تضع في موازاة ما يسميه "**صديق البشر**" لميرابو (الأب) حضارة[27]، "ما كان يسمى حتى مجيء روسو بالضابطة، وهو عمل يتوق إلى جعل الفرد والمجتمع أكثر انضباطاً وهو الجهد

(25) في البداية بمعنى "القيد القانوني" بحسب: Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 170.

(26) "Le problème de la civilisation chez Rousseau," *Revue brésilienne Manuscrito de 1980*, vol. III, no. 2 (1978), pp. 116-117.

(27) Dans: Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, p. 339:
"الحضارة هي تلطيف لعاداته، هي الحضرية، التهذيب والمعلومات المنتشرة بطريقة يكون فيها السلوك الحسن محترماً ويحلّ محل القوانين التفصيلية".

لحمل الفرد على احترام قواعد السلوك الحسن بشكل عفوي"[28]. لكن، حينما يستعمل روسو "بوليتي"، يقصد بها أيضاً السياسة. الانسان المنضبط الذي يقابل في **بحث حول اللامساواة** (*Discours sur l'inégalité*) بين العادات والإنسان المتوحّش (بحث حول اللامساواة ص 192) هو أيضاً مواطن أو وزير والـ"بوليتي" في العقد الاجتماعي هي ممارسة سياسية وممارسة سياسيين: "الاستبداد يناسب البلدان الحارة، والهمجية تناسب البلدان الباردة والـبوليتي الجيدة تناسب المناطق الوسيطة"[29]. يرسم المناخ المعتدل حدود المجال السياسي الشرعي. هل سنقع على مفهوم إيجابي للحضارة عند الانتقال من الاجتماعي إلى السياسي؟

روسو مخلّص الحضارة

لن نقع مجدداً على كلمة حضارة حتى عندما نغير السجل، لكن يمكن أن نتصور أن آلية تغيير العادات وتنمية القدرات الإنسانية تؤدي إلى نتيجة إيجابية. العامل الجديد في السياسي هو بالطبع إنشاء سلطة عامة. هذه المؤسسة قد تعتبر أصل المجتمعات السياسية الحقيقية (بحث حول اللامساواة)، أو بناء/ إعادة بناء

---

(28) "... عمل يتوق إلى جعل الإنسان والمجتمع أكثر انضباطاً، وهو الجهد لحمل الفرد على احترام قوانين السلوك الحسن بشكل عفوي وعلى تغيير عادات المجتمع باتجاه أكثر حضرية"، انظر: Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, p. 339,

تقع السياسة مع هذا في أفق هذا التهذيب: ليس من حضرية من دون إطار تشريعي عام، والانضباط يشير هنا أيضاً، كما تهذيب مونتسكيو إلى قوانين "خاصة".

(29) Rousseau, *Du contrat social*, III, 8, p. 416, de même, I, 4, p. 357, III, 8, p. 416, IV, 8, p. 462.

الدولة المثالية، لكن ليس بقدر أقل، "إنه العقد الاجتماعي" (Contrat Social).

في البحث الثاني، تحكم الظروف الاجتماعية السياسي. اللامساواة الناتجة من تراكم الملكية في المرحلة الثالثة من حالة الطبيعة تستمر في المجتمع السياسي الذي يحوّره الثري لمصلحته. يمكن للحياة السياسية أن تحافظ على أملاك الملّاك وعلى حياة الجميع، بيد أنها تقودنا مجدّداً إلى أسوأ نتائج الشكل الاجتماعي التاريخي، أي إلى تحلّل الاجتماعي والسياسي الذي يقود في النهاية إلى علاقة السيطرة بين سيد وعبد وبالتالي إلى حالة حرب. هذه هي خاتمة كل الـ"بحث حول اللامساواة".

ما عسى السلطة التي تحمل الحضارة أن تكون؟ أهي "بوليتي" جيدة تجعل العادات مسالمة وتشجع على تطوّر الإنسانية. السلطة الخالية من كل ما يجعلها مسيئة، أي بالنسبة إلى من يجعل من الكبرياء منبع كل الرذائل، هي السلطة الخالية من كل ما يربط بعضهم بإرادة بعضهم الآخر. السلطة التي يخضع إليها الإنسان المتحضّر مسيئة لأنها تربط الإرادات، وتربط، في ما وراء علاقات القوة، العبد بإرادة السيد والسيد نفسه بالأحكام المسبقة لمن هو آمر عليه.

هل بإمكان سلطة لا تستعبد وسلطة تجعل كل فرد مستقلاً عن إرادة الآخرين أن تجعل البشر متحضرين؟ هذه السلطة المحرِّرة هي تلك التي يتحدّث عنها العقد الاجتماعي والتي تكمن سمتها الأساسية، بالمقارنة مع "بحث حول اللامساواة، في تصوّر

المؤسسات بطريقة لا يمكن فيها للمصالح الخاصة أن تحوّل السلطة السياسية. وهكذا فإن ما يحدّد الحرية السياسية، وهو ألا يكون المرء تابعاً لإرادة الآخرين، هو أيضاً ما يكبح نمو الكبرياء: إذا كانت القوانين هي التي تحكم ولا البشر فلا طائل من التأثير في إرادة الآخرين أو تحريك وعي الذات في رأي الآخرين. يُخضع العقد الاجتماعي الأفراد إلى القانون، سواء أكانوا مواطنين -رعايا أو أجهزة تنفيذية، فإن السلطة في "العقد الاجتماعي" تلغي بقدر الإمكان علاقات السلطة بين الأفراد.

هل تجعل هذه السلطة "الشرعية" البشر متحضّرين بهذه الطريقة؟ ليس فوراً وهذا ليس من شأنها. ليست المكتسبات الأخلاقية سوى إضافات[30] على فوائد الحالة المدنية. أفكّر هنا بالفقرة الأخيرة من **العقد الاجتماعي** (I, 8): "يمكن أن نضيف إلى ما سبق الحرية الأخلاقية على مكتسب الحالة المدنية [...] لكن [...] المعنى الفلسفي لكلمة حرية ليس موضوع بحثي هنا". لكن، إن كان ثمّة إضافة، فهي تعني مع هذا أن السلطة الشرعية تحمل الحضارة حتى لو كان هذا في مرحلة لاحقة، وبمعنى يجعلنا نصفه بـ"السلبي" بحسب كتاب "إميل". لم يعد المعنى هو الحضارة المؤذية التي ينتجها فعلاً تراكم الملكية ويعيد إنتاجها السياسي في خدمة اللامساواة، لكن بمعنى الحضارة المرغوب فيها تماماً، بيد أن السياسي الشرعي لا يهدف إلى إنتاجها على الفور. يلغي السياسي الشرعي العقبات أمام

(30) زيادة حرفية بشكل مزدوج، في النص وإلى النص، بما أن آخر فقرة من: Rousseau, *Du contrat social*, I, 8، غير موجودة في "مخطوطة جنيف".

تحقيق هذه الحضارة المرغوب فيها وهي عقبات ناجمة عن علاقات السلطة بين الأفراد التي تشكل بيئة نمو الكبرياء.

قد تسمح إذاً هكذا سلطة بالحفاظ على المكتسبات "التنموية" للحياة الاجتماعية، ولا سيّما العقل، ومعه كذلك الأشكال الأكثر رقّة من العلاقات الإنسانية حين تهدئ العلاقات الاجتماعية بالحؤول دون أن يتلقّى الكبرياء تضحيات الدم الإنساني والحؤول دون أن يحلّ الانتقام محلّ القانون. وهكذا، تقع النقطة التي تلتقي فيها آلية تحويل العادات مع النتيجة الإيجابية في نتائج السياسي الشرعي. "وهكذا نجمع في الجمهورية كل فوائد الحالة الطبيعية مع فوائد الحالة المدنية"[31]. وهذا أمر يجعل من الممكن تصوّر نمو إيجابي للقدرات إلانسانية وانتقال مفهوم الحضارة بالتالي من سجل اجتماعي إلى سجل سياسي، وهو انتقال يشدّد في الوقت ذاته على عدم وجود مفهوم الحضارة، الاجتماعي أكثر منه السياسي، عند روسو.

يمرّ تحسين الجنس البشري عبر السياسي. كما أن السلطة الشرعية "حضارية" بقدر ما ان سلطة معلّم "إميل" تربوية، وهذا بإزالة العقبات التي تقف في وجه تلطيف العادات وتنمية القدرات

(31) Rousseau, *Emile*, II, p. 311.

الإنسانية[32]. هذه الموازاة هي بالضبط ما يضعه نص إميل[33] (II Emile) حين يطلب أن تحلّ التبعية إلى الأشياء محلّ التبعية إلى البشر، وحين تتجاور فيه فقرة حول العلاقة التربوية مع فقرة حول السياسي. يمكن تفسير هذه الموازاة بسهولة حيث إنّ السلطة السياسية والسلطة التربوية، بالمعنى الأخلاقي، تواجهان مهمة إزالة العقبة ذاتها سواء سميت الأنانية أو المصلحة الخاصة. من الذي يضع القانون مكان الإنسان في مجال السياسي إذاً؟ من هو معلّم المدينة إذاً؟ المشرّع بالطبع. مثلما يفسح المعلم المجال أمام الطبيعة الإنسانية حتى تنمو من دون أن يثيرها أو أن يهزها من خلال إثارتها، فإن على المشرّع بدوره أن يؤقلم عمله (أولى المؤسسات) بحسب "عمر" شعبه. نقع مجدداً هنا على بطرس الأكبر. ثمة نضج سياسي يمكن أن يتموضع بين حالة الطبيعة (المتوحشة أو الهمجية، حيث إن **العقد الاجتماعي** في (III, 8) يكتب "الهمجية")[34] وبين استهلاك الدافع المدني بسبب شيخوخة شعب كان خاضعاً لمدة طويلة. لم يتحلَّ الروس بهذا النوع من القابلية للتحولات التربوية، وقد أخطأ بطرس الأكبر بالتالي حينما أراد أن يجعلهم متحضرين واقترف خطأً مزدوجاً فلم يكتفِ بأن يأمر بواسطة القوانين على ما يظل مسألة خاصة بالعادات، لكنه أراد أن يفرض الأمر على

---

(32) يصبح حينها نمو أكبر عدد من القدرات ممكناً ويصير بالتالي من الممكن عدم التضحية بالشفقة بل استخدامها في سبيل التربية الأخلاقية، وعدم ربط العقل بالكبرياء أيضاً بل السماح له بأن يبلغ أسمى درجاته وهو معرفة نظام الكون من دون المخاطرة بعدها برؤية الشرير يردّ كل شيء إليه. (انظر: Rousseau, *Emile*, IV, p. 604).

(33) Rousseau, *Emile*, II, p. 311.

(34) Rousseau, *Du contrat social*, III, 8, p. 385.

أشخاص يمارسون عادات لم تعد تسمح لهم بأن يكونوا قادرين على فهم "الروح الاجتماعية"[35] لهذه القوانين، وهذا الخطأ الثاني هو الخطأ الأول نفسه في جوهره. لكن، إذا كان بطرس الأكبر قد أخطأ، فهذا يعني في المقابل أن هكذا عمل لنشر الحضارة ممكن في حد ذاته وأنه من فعل مشرّع حقيقي[36] وهو ليس ملكاً بالتالي بالكامل لمفهوم الحضارة عندنا.

كَنْت

ليس في الحديث عن كَنْت بعد الحديث عن روسو شيئ من البساطة. وكما قلت في البداية، لا أظن أن ثمة استمرارية بين هذين الكاتبين. لذا سأنتقل من الأول إلى الثاني من دون فقرة انتقالية حتى لا أخفي الفوارق بينهما. لكن بما أنه ينبغي أن أبرّر هذا الحذر إزاء تلك الاستمرارية بين الكاتبين، سأقول كلمة، لا عن علاقة روسو بكَنْت والتي سبق وتحدثت عنها، بل عن علاقة كَنْت بروسو وذلك بخصوص استمرارية شدّد عليها المعلقون ولا سيّما ديلبوس (Delbos). أذكر هنا كروغر[37] (Krüger) لكن الموضوع سيكون عاماً: "بفضل نقد روسو الجذري للحضارة، اكتسب كَنْت القناعة بأن تقدم الثقافة لا علاقة له بتقدم الأخلاقيات". إن مقولة

---

(35) أستند هنا إلى الفصل الذي يسبق الفقرة المخصصة لبطرس الأكبر، في الفصل السابع من الكتاب الثاني المخصص للمشرّع الحقيقي.

(36) ليكورغ، نوما، أو الفيلسوف؟

(37) Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* (Tübingen: [n. pb.], 1931), trad. Fr. M. Regnier, *Critique et morale chez Kant* (Paris: Beauchesne, 1961), p. 85.

أن تقدم الثقافة لا علاقة له بتقدم الأخلاقيات هي مقولة صحيحة ومخطئة في آن واحد، بالنسبة إلى كَنْت كما بالنسبة إلى روسو. هي صحيحة بالنّسبة إلى روسو إذا ما ضمّنا نمو الكبرياء في الثقافة وهي مخطئة إذا ما فهمنا أن المصلحة الأنانية لدى المالك ستجعله يدخل في مجتمع سياسي قادر على أن يمتصّ الأنانية. كذلك تأكيد الانقطاع بين الثقافة والأخلاقيات صحيح بالنسبة إلى كَنْت، ليس بسبب اعتبارات تاريخية، لكن بسبب اعتبارات ماورائية تضع وجهاً لوجه نظام الطبيعة في مقابل نظام الحرية. أما في ما يتّصل بالاعتبارات التاريخية فهي ستقود بالأحرى إلى استعادة علاقة أو مرحلة انتقالية بين الطبيعة والأخلاقيات، لأنه على افتراض أن الأخلاقيات مستحيلة في الطبيعة، فهي لن تتمكن من التحكّم بأي إنجاز فعلي: "إنه لمن الضرورة القصوى أن يكون العمل ممكناً في ظروف طبيعية حين ينطبق عليه الواجب"[38].

سنقع على المعنى الإيجابي لمفهوم الثقافة عند كَنْت في ضرورة أن نجعل من الممكن أو ألا نجعل من المستحيل حدوث

---

(38) سيكون مفهوماً بالطبع أن "هذه الظروف الطبيعية لا تتعلق بتصميم الإرادة (Willkür) نفسها ولكن بأثرها (Wirkung) ونتيجتها في الظاهرة"، انظر: Emmanuel Kant: *Critique de la raison pure*, Ak III p. 371, Pléiade, I, p. 1178, et *Oeuvres philosophiques*, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1980-1986),

انظر أيضاً: "لن يكون من قبيل الواجب أن نهدف إلى نوع من أثر لإرادتنا لن يكون ممكناً في التجربة" (*Théorie et pratique*, Ak VIII, pp. 276-277)، يصبح الهدف على المستوى الأخلاقي "واجباً عندما لا تتأكد بالإثبات استحالة تحقيقه" (*Théorie et pratique*, III, Ak VIII 310, Pléiade, III, p. 296)، انظر أيضاً: Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, fin du 1er suppl., Pléiade III, p. 362.

الأخلاقيات في الطبيعة. كل ما تستطيعه الطبيعة حتى لا تجعل الأخلاقيات مستحيلة مشار إليه بلفظة "ثقافة" (Kultur) مع إحالة أساسية إلى الفقرة 83 من "نقد القدرة على الحكم" (*Critique de la faculté de juger*). يمكن أن نقدّم لفظة ثقافة على لفظة حضارة، وهو ماتفعله مونيك كاستيلو[39] (Monique Castillo) حين تشدّد بحق أننا نجد لفظة ثقافة للحديث عن أعلى درجة في تطوّر القدرات الإنسانية وهي الثقافة الأخلاقية. وهكذا تصير الحضارة بالمعنى الحصري جزءاً من الثقافة: ثمة "شكل ما من الثقافة يسمى حضارة"[40]. لكن يمكن أيضاً، بما أن كَنْت يستخدم المعنيين، أن ننظر إلى اللفظتين ضمن سلسلة فنصير أمام ثلاثية الثقافة/ الحضارة/ الأخلاق، وهي ثلاثية نجدها أساساً[41] في **فكرة التاريخ الكوني** (الاقتراح السابع) (*Idée d'une histoire universelle*) وفي **تأملات حول التربية** (المقدمة) (*Réflexions sur l'éducation*)، وصولاً إلى **أنثروبولوجيا** (Anthropologie) في آخر ورود لهذه اللفظة في الكتاب[42]. تضع ثلاثية الثقافة/ الحضارة/ الأخلاق هذه الحضارة في موضع بين كل ما يزال متصلاً بالطبيعة

---

(39) Monique Castillo, *Kant et l'avenir de la culture* (Paris: P. U. F., 1990),

ولا سيّما الصفحة 111 وسواها، من دون أن نقول بالطبع أن كاستيلو تستبعد الأهداف الخاصة بمفهوم الحضارة بل أن كتابها يعتبر أهم كتاب خصّص لهذا المفهوم.

(40) Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, trad. Philonenko (Paris: Vrin, 1966), p. 82, Ak IX 450: "Hiezu gehört eine gewisse Art von Kultur, die man Zivilisierung nennt".

(41) Ak VII, pp. 324-325 et 326.

(42) Voir aussi la réflexion sur l'anthropologie no. 1498, trad. dans: Castillo, *Kant et l'avenir de la culture*, p. 255.

(الثقافة) وبين الحرية (الحالة الأخلاقية)، وتعطيها وظيفة مهمة هي السماح بالوصول إلى الأخلاق، لكنها تحدّ أيضاً من تأثيرها لأن الحضارة تظلّ مرتبطة بمعنى الثقافة الواسع. وهكذا فإن هناك شيئاً من الطبيعة في الحضارة، على أن يفهم هذا بالمعنى الكَنْتي ويعني، انطلاقاً من الفرق الأساسي بين الطبيعة والأخلاقيات، أن ثمة فرقاً جوهرياً هو الآخر بين الحضارة والأخلاقيات. وهذا الفرق الأخير ملتبس المعنى إذ أنه حين توضع الحضارة كمرحلة بين الثقافة والأخلاقيات، ننسب إليها وظيفة تخطّي المظاهر الطبيعية في الثقافة فقط. يقودني هذا الالتباس مع كَنْت إلى إعادة انتاج التقطيع نفسه إلى جزأين، هو تقطيع سبق ومارسه روسو مع التشديد على أن المهم يكمن في الجزء الثاني، في "كَنْت مخلّص الحضارة" حيث نجد ربّما الإيجابية الكَنْتية في المفهوم.

كَنْت يزدري الحضارة

يمكننا بادئ ذي بدء أن نفكر بالنصوص الكَنْتية التي تلتقي بالمواضيع التي قاربها روسو في بحث حول العلوم والفنون: الحضارة ترهقنا في فكرة حول تاريخ عالمي (Idée d'une histoire universelle) شرط ألا نذكر سوى بداية هذه الفقرة التي استعيدت في ما بعد بمعنى آخر: "نحن متحضّرون إلى درجة أنّنا مرهقون من الحضارة، في ما خصّ التمدّن وحسن السلوك في كلّ المجالات". يبدو هنا أن الحضارة لا تخدم هدفاً أخلاقياً لكنها تظلّ إلى جانب الطبيعة، وهو فصل نقع عليه مجدّداً في الورود الثاني من تأملات

حول التربية[43]: "نحن نعيش في زمن الخضوع إلى الانضباط والثقافة والحضارة لكننا لا نزال بعيدين من عصر سيادة الأخلاق". يمكننا قول الشيء نفسه في خصوص ما ورد في "الدين في حدود العقل البسيط"[44] حينما يحدد كَنْت بخصوص الرأي الجديد القائل إن العالم يسير نحو الأفضل، فيقول إن هذا الأفضل يتصل بالخير الأخلاقي و"ليس بالحضارة"، لئلا يعجز الرأي القائل إن العالم يسير نحو الأفضل عن إيجاد سندٍ له في تجربتنا التاريخية[45]... هنا أيضاً، "الحضارة" تناقض الأخلاق، مهما كان ما تشير إليه في المجتمعات المعاصرة. وكذلك الأمر حين وردت اللفظة للمرة الثانية في "الدين في حدود العقل البسيط"[46] في الجزء الثالث من القسم الأول الذي يحمل عنوان "الإنسان سيء بطبيعته"، حيث يحصي كَنْت كل ما يمكن أن يدفعنا إلى التفكير بميل نحو الشر خاص بالطبيعة الإنسانية، مروراً بالأعمال الهمجية التي ارتكبها المتوحشون في أوقات الحرب[47] وصولاً إلى "الزيف السري الذي تخفيه العادات الأكثر تطوراً باسم "حِكَم الحذر العالمية"؛ "تكفي عيوب الثقافة والحضارة (وهي الأكثر إيلاماً بين العيوب) من أجل أن نشيح ببصرنا

---

(43) Introduction, Ak IX 451, Pléiade, III 1158.

(44) Ak VI 20.

(45) تشكل الإحالة هنا إلى الثورة الفرنسية في "نزاع القدرات" (*Conflits des facultés*) مثالاً معاكساً بالطبع. هل يقصد كَنْت الثورة الفرنسية حين يقول في السياق المباشر لاستشهادنا بـ "الدين في حدود العقل" وفي معرض الحديث عن المسيرة نحو الخير إن "هذا بالكاد ملحوظ"؟

(46) *Religion*, Ak VI 33-34, Pléiade III 47.

(47) باسم الشرف الذي نجده كذلك في الدول المنظمة (Ak VI 33, Pléiade III 46).

عن سلوك البشر"[48]. من الواضح جداً أن مفهوم الحضارة لا يقدم لنا أي شيء إيجابي ولا يحمل في طياته بذور نمط حياة مسالمٍ ومتناغم.

لكننا لم ننظر حتى الآن سوى إلى الوجه السلبي للمفهوم الذي يحمل وجهين، على غرار عدم اجتماعية القابلية الاجتماعية التي ستقترب الحضارة منها. فلننظر إذاً أيضاً إلى الناحية الإيجابية للحضارة، أو بالأحرى، على غرار عدم القابلية الاجتماعية لـ"فكرة حول التاريخ العالمي" دعونا ننظر إلى الإيجابي الذي قد ينبثق من المظاهر السلبية. يقودنا التقارب بين الحضارة وعدم اجتماعية القابلية الاجتماعية إلى أقرب مسافة من آلية تحويل العادات تلك التي تهدئ الحياة الاجتماعية وتسمح أخيراً بتطوير أكبر عددٍ ممكنٍ من قدراتنا. وأيضاً، حين يؤكد كَنْت أن نمو القدرات الإنسانية ينبع من عدم القابلية الاجتماعية[49] يكون في الموقع الأقرب، بحسب المعلقين، من مفهوم الحضارة الاسكتلندي (يخطر على بالنا حين نتابع المعلقين التفكير بـ آ. سميث)[50].

(48) *Religion*, Ak VI 33-34 Pléiade III 47.

(49) "فكرة حول التاريخ الكوني" الاقتراح الرابع (*Idée d'une histoire universelle* 4ᵉ proposition, Ak VIII 21, Pléiade II 192): "هنا بالتحديد تحدث حقاً الخطوات الأولى التي تقود إلى حالة الثقافة الخام التي تكمن في العمق في قيمة الإنسان الاجتماعية". بالطبع، لا يتحدث كَنْت هنا إلا عن الثقافة (*"Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen besteht"*)، لكنها ثقافة بالمعنى الأكثر تعميماً وبتطبيقها على ما يخصّ الحضارة بالتحديد كما سنرى في ما بعد.

(50) G. Vlachos, *La pensée politique de Kant* (Paris: P.U.F. 1962), ch. IX, note 37, et H. Arendt, citée dans: M. Castillo, *Histoire et politique* (Paris: Vrin, 1998), p. 24.

كَنْت مخلّص الحضارة

1. سلسلتا ورود أخيرتان

فلنأخذ في الحسبان وجه الحضارة المخبأ حتى الآن مع آخر مرتين وردت فيهما "الأنثروبولوجيا" في جزئها الثاني، (II, E)[51]. ينطلق كَنْت من قدرة الإنسان على أن يصير عاقلاً ويستعيد الإقتراح الرابع في "فكرة حول التاريخ الكوني" حين يقدم الوفاق هدفاً لكنه يقدم الخلاف وسيلة. فهذا الخلاف هو أيضاً وسيلة لتحسيننا بحسب الأبعاد الثلاثة التي سبق والتقينا بها في **أسس ماورائية العادات** (*Fondements de la métaphysique des mœurs*) و**تأملات حول التربية** وهي التقنية والبرغماتية والأخلاق. يسمح نمو الاستعداد التقني بالتعرّف إلى خصوصية الجنس البشري والتي سبق وأسهب كَنْت في كلامه عنها في "فكرة حول التاريخ الكوني"[52]. الاستعداد البرغماتي هو مايهمنا وهو يقضي بـ "الانفتاح على الحضارة عبر الثقافة، ثقافة حسن العيش على وجه الخصوص والميل الطبيعي لدى الجنس إلى الخروج من العلاقات الاجتماعية ذات الوحشية والعنف الأناني حتى نصبح كائنات منضبطة [ein gesittetes Wesen] (على الرغم من أننا لم نصبح أخلاقيين بعد) وهادفة إلى الوفاق"[53].

هذا الورود مشجع بشكل خاص بما أنه، وإن استمر في تقديم

---

(51) Ak VII 321, Pléiade III 1133.

(52) الاقتراح الثالث.

(53) *Anthropologie*, II E, Ak VII 323, Pléiade III 1135.

الحضارة على أنها ليست أخلاقية بذاتها، إلا أنه لا يضع الحضارة في موقع النقيض من الأخلاق حين قرّب، كما في المرات السابقة، الحضارة من الهمجية، وهو أمر كان يجعل من الحضارة هراءً كاملاً. كان كَنْت يبدو حتى هذه النقطة وكأنه يلحق روسو في "البحث" الأول، وهو يستطيع أن يشير إلى إمكانية الافتراق عنه ("مع أو ضد روسو"، المرجع نفسه)[54]. حين ينفصل كَنْت عن "البحث" الأول، يشدّد على أن تحسين الإنسان يمكن أن يتم بلوغه في الجنس وعبره، وبإمكاننا أن نمنحه قيمة، فنحن قادرون على هذا وهو واجب علينا، بما أننا سنفقد في الحالة المعاكسة التفاؤل الذي لا بدّ منه من أجل العمل الأخلاقي.

هكذا، يكتسب منح الحضارة وضعيةً عمليةً، وهي صفة عملية بالمعنى الكَنْتي أي أنها محكومة بالضرورة الأخلاقية. يجب أن نؤمن بالحضارة بقدر ما نؤمن بإمكانية وجود الأخلاق في الطبيعة، لكن هذا الأمر يلزمنا بالتمييز بين قيمة الحضارة الإيجابية وبين مجرى التاريخ الممكن ملاحظته للمجتمعات البشرية (أي التاريخ الحقيقي)، بما أن انفتاح هذا المجرى على الأخلاقية يمكن أن يؤجل حتى لا نهاية التاريخ. وهكذا يمكن أن يكون ثمة انحراف دائم لمستقبل البشرية الأخلاقي لأن ميولها تدفعها نحو الحيوانية بدل أن تنمي فيها مهارتها ولأن تقدم العلوم والفنون ينقطع في كل

(54) "هنا تطرح (مع أو ضد روسو) مسألة معرفة ما إذا كان طابع الجنس، بحسب استعدادات هذا الجنس، يتأقلم بشكل أفضل مع الفظاظة (Rohigkeit) في الطبيعة أو مع فنون الثقافة (Kultur) التي لا يمكن توقّع نهايتها".

مرة يموت عالِم[55] (إني أتبع النص الذي يؤدّي بنا إلى آخر ورود للحضارة في "**الأنثروبولوجيا**" (II, E)). إن حصول الانحراف لا يبطل الاعتقاد في تقدم الجنس وهو اعتقاد يشكل فرضية (نظرية) ومطلباً (أخلاقياً) في آن واحد. وبالتالي، حين يرجع كَنْت إلى روسو[56] فهو لا يتفق معً تشاؤم "البحثين" لكنها عودة تهدف فقط إلى أن يرى في لوحة حالة الطبيعة لدى روسو "الصعوبة التي يجدها جنسنا في اتباع طريق هو طريق المقاربة المستمرة لوجهته النهائية". لم نعد في حالة نفي التطوّر الإيجابي ولكن تأكيد صعوبة هكذا تطور. وهكذا فإن التطور الإيجابي ممكن بحد ذاته. لم تعد العودة إلى روسو تمنعنا من أن نرى في الحضارة موضع الجهد الأخلاقي، بل إن هذه العودة، في آخر ورود للفظة في "أنثروبولوجيا"، تدلنا على المكان والوسائل. يرجع كَنْت إلى كتابات روسو **العقد الاجتماعي، إميل والكاهن**[57] ويميّز من ناحية الثقافة التي تتخطى

---

(55) *Conjectures* Ak, VIII 117, Pléiade II, 513, حيث يذكر كَنْت أبقراط، "الفن طويل والحياة قصيرة".

(56) إحالة دقيقة في هذه النقطة بما أن الفرد وليس الجنس هو الذي يمكن أن يستفيد من تقدم العلوم ونمو القدرات الإنسانية لدى روسو.

(57) بحسب تقطيع يظل مصدراً للمشاكل. إن كَنْت الذي عرض لتوّه ثلاث عقبات طبيعية أمام تنشئة الإنسان على الخير يستعين بروسو في الحقيقة من أجل أن يبيّن أن هذا الأخير كان قد أدرك تماماً هذه العقبات وبنى سبلاً من أجل مواجهتها في آنٍ واحد. لكن يبدو أننا لسنا قادرين على إقامة موازاة بين أنماط العقبات الثلاثة (عدم تناسب الطبيعة مع نمو القدرات الإنسانية) وبين الأضرار الثلاثة التي يعالجها "العقد الاجتماعي" و"إيمل" و"الكاهن". العقبة الأولى، وهي نمو الرذائل بسبب عدم التناسب بين النضج الجنسي والنضج الاجتماعي المطلوب من أجل تأسيس أسرة، يصعب التعرف عليها مع "تضاؤل قوانا"، وهو الضرر الأول في الصفحة التالية. إلا إذا فهمنا أن =

الطبيعة ولكنها تضعف قوى الإنسان الطبيعي عن الحضارة من ناحية أخرى، في "إمبراطورية الحضارة المتوسعة، من خلال اللامساواة والاضطهاد المتبادل". في هذه الفقرة، ترافق الحضارة السياسة ونستعيد بالتالي بالنسبة إلى الحضارة الالتباس الذي يحظى به القانون والذي يمكن قراءته سواء انطلاقاً من الطبيعة أم من الحرية وهما المبدأين التفسيريين الكَنْتيين الأساسيين. ألا يسبغ هذا الالتباس الناجم عن إمكانية قراءة الظواهر ذاتها قراءة مزدوجة وضعية إيجابية على الحضارة، وألا يشكل أقلّه سبباً يجعلنا نأمل بأن هذا المفهوم لن يردنا باستمرار إلى عكسه فيصير هراءً؟

كانت وضعية الحضارة الإيجابية قد ظهرت في سياق أكثر

= الرذائل التي تنمو بين النضج الجنسي والنضج الاجتماعي (معاشرات جنسية سيئة، عادة سرية) تضعف قوانا. هذا أمر مقبول ولكن ما وظيفة "العقد الاجتماعي" كعلاج لهذه الرذائل؟ أما بالنسبة إلى إميل يمكن أن نفهم أن التربية تعوّض قصر الحياة كعقبة أمام تعلّم المعارف، لكن الفقرة التي ذكر فيها إميل تجعل من هذا الأخير علاجاً للامساواة والاضطهاد المتبادل في حال احترمنا تسلسل التعداد. لا يبقى سوى البحث عن السعادة الذي يجعله العقل ممكناً، الذي يمكن أن يعني أخلاقية مزعومة يجيء الكاهن بها كعلاج. أقترح بالتالي فك العقبات الطبيعية المعروضة في (Ak VII, 325-326, Pléiade III, pp. 1136-1138). عن الفقرة التي تربط أضرار النمو المنحرف مع العلاجات الروسوية. لكني أقترح أيضاً عدم ربط تسلسل الأضرار الثلاثة بالأعمال الثلاثة. إن علاج ضعف القوى الناجم عن الثقافة يناسب تماماً كتاب إميل ولا سيّما إذا ميّزنا الكتب الأولى من الكاهن. أما علاج اللامساواة والاضطهاد فهو يناسب تماماً العقد الاجتماعي وسنحتفظ بـ الكاهن كعلاج للاأخلاقية المزعومة. وهكذا يكون تسلسل الأعمال الثلاثة، في حال لم يكن تابعاً تسلسل الأضرار الثلاثة، مردّه البسيط هو احترام التسلسل الزمني. وفي هذه الحالة يكون ما أدركه تماماً روسو حين دعانا إلى النظر إلى حالة الطبيعة هو الطابع العام لانحراف تقدم الجنس بسبب ميول "طبيعية" (ثانوية عند روسو) من دون أن يتصل الأمر بالتحديد بعقبات تحدّث كَنْت لتوّه عنها في الصفحة السابقة.

اختلاطاً وغنى ضمن فكرة عن التاريخ الكوني *(Idée d'une histoire universelle)*. والغريب أن لفظة الحضارة لم تظهر في الاقتراح الرابع الذي يعالج عدم اجتماعية القابلية الاجتماعية ولكن في الاقتراح السابع (Ak VIII 26, Pléiade II 199): "نحن أصحاب ثقافة عالية في مجالي الفن والعلم. نحن متحضرون[58] إلى درجة أننا مرهقون من الحضارة، في ما خص التمدّن وحسن السلوك في كل المجالات. أما من حيث اعتبارنا أشخاصاً قد أصبحوا أخلاقيين، فهذا ما يتطلّب أكثر بكثير. لأن فكرة الأخلاقيات لا تزال جزءاً من الثقافة؛ في المقابل، إن استخدام هذه الفكرة التي تبلغ مظهر الأخلاقيات فقط في الشرف وحسن السلوك الخارجي، يشكل الحضارة وحسب".

سبق وأشرت إلى مظاهر الحضارة السلبية والتي تختصر هنا في التناقض بين حضارة وأخلاقيات. أعتقد أن المسألة لا تتعلّق بهذه التناقض في التحديد الذي جاء به كَنْت: "فكرة الأخلاقيات لا تزال جزءاً من الثقافة"[59]. لا أعتقد أن في وسعنا التعليق على هذه الجملة الاعتراضية بالمعنى الذي جاءت به مونيك كاستيلو[60] التي ترفع الثقافة نسبة إلى الحضارة فتنسب إليها معنى غائياً. أفهم "ثقافة" هنا بمعنى العلم الواسع للقول إن الأخلاقيات لم تتحقّق

---

(58) "Wir sind civilisirt bis zum. Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit".

(59) "[...] der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht blos die Civilisirung aus."

(60) Castillo, *Kant et l'avenir de la culture*, p. 114.

بعد في العالم، على الرغم من أننا نملك فكرة الأخلاقيات[61]، أي أننا نعرفها، ما يعني التمييز، في نصّ الاقتراح السابع نفسه من "فكرة حول التاريخ الكوني"، بين فكرة الأخلاقيات واستعمال هذه الفكرة. ومهما يكن من أمر التفسيرات والتناقض بين حضارة وأخلاقيات، تحمل نهاية هذا الاستشهاد العائد إلى الاقتراح السابع من "فكرة حول الحضارة الكونية"، تحديداً لمفهوم الحضارة بكونه "مظهر الأخلاقيات في الشرف وحسن السلوك الخارجي". وتصير المشكلة في فهم كيف أن هذا التعريف يسمح لنا بموضعة الحضارة في السلسلة التي تقود أو يمكن أن تقود إلى الحالة الأخلاقية.

حين تكون الحضارة حسن سلوك خارجي، فهي تشكّل ما يمكن ملاحظته من العادات، وهو أمر يسمح لنا باعتبار تحقيق الأخلاقيات في الطبيعة شيئاً غير مستحيل. لم نصل بعد إلى الأخلاقيات، لكن يجب أن نتمكن على الأقل من قراءة المرحلة التي نحن فيها بوصفها قادرة على توجيهنا نحو الأخلاقيات، أي المرحلة الأخيرة. وفرضيتي هي أن إمكانية هذه القراءة هي التي تحدد الحضارة كذلك. ولو عجزنا عن قراءة المرحلة التي نحن فيها كمرحلة قادرة على توجيهنا نحو الأخلاقيات، فإن ما نسميه حضارة يجب أن يحمل بالأحرى اسم همجية ولن يكون له أي معنى. وإن كنا لانستطيع أن نلتقط إمكانية صيرورة أخلاقية للعالم، سيكون روسو (ونقصد به روسو في **بحث حول العلوم والفنون**) على

---

(61) هنا ولكن بشكل إيجابي يمكننا القول بطريقة كَنْتية إن الأخلاقيات ليست سوى فكرة.

حق: "لم يكن روسو على خطأ كبير حين فضل حالة المتوحشين، متى استثنينا هذه المرحلة الأخيرة التي لا يزال يتعين على جنسنا أن يتسلقها"[62]. في نص الاقتراح السابع في "فكرة حول التاريخ الكوني" تذكر الحضارة في الاستشهاد الذي سبق التعليق عليه. إني أتبع النصّ من كثب حتى أجعل القارئ يشعر أن موقف الحضارة التاريخي هو نفسه بالتمام موقف الهمجية وأن توجيه الهمجية نحو الأخلاقيات هو ما يمكننا من تسميتها باسم الحضارة.

2. تحديد المفهوم

من أجل تأكيد هذه الفرضية، سأحاول انطلاقاً من سياق الورود في الاقتراح السابع من "فكرة حول الحضارة الكونية" أن أحدد بشكل أدق مفهومنا هذا. يبحث سياق الاقتراح السابع في الوضع الدولي الهادئ شرط تحسين الجنس ضمن كل مجتمع وطني. في حال كنا قادرين على إقامة سلام دولي، سنجعل من الممكن في كل مجتمع وطني قيام عادات لا تحول دون مستقبل أخلاقي، بما أن المواطنين لن يكونوا قد أُعدوا من أجل الحرب. لكن ما من سبب أمام وضعية السلام الدولي حتى تقوم بشكل طبيعي طالما أن الحرب لم تنهك بعد كلّ دولة من الناحية المالية وطالما أن التجارة لم تصبح بعد مزدهرة بالنسبة إلى الجميع[63]. وبانتظار أن تنهك الحرب مالياً كل دولة وأن تزدهر التجارة لدى

---

(62) *Idée d'une histoire universelle* 7, fin.

(63) تجدر الملاحظة من ناحية أخرى أن هذين الشرطين قد يفهما كشرطين متناقضين بذاتهما وبين بعضهما بعضاً.

الجميع، سنقع مجدداً في ما يتعلّق بتهدئة العادات من المستوى الدولي إلى المستوى الوطني، وضمن كل دولة إلى مستوى عدم اجتماعية القابلية الاجتماعية بين الأفراد.

ماذا بوسعنا أن نستنتج في ما يخص مفهوم الحضارة؟ تتدخّل الحضارة في لحظة حيث **لا تبدو الشرعية في البداية طريقاً ممكناً نحو الأخلاقيات**. صحيح أن الحضارة الإيجابية، والتي تشكّل مظهراً اجتماعياً لعدم اجتماعية القابلية الاجتماعية، تقترب من القانون الذي تشترك معه في الموضوع (من حيث التعايش) وفي العلاقة إلى الأخلاقيات (من حيث التشابه الخارجي). بيد أن الحضارة تفترق عن القانون بكونها الجزء الأول من "فن إنساني" مكون من القابلية الاجتماعية من ناحية ومن الأمن المدني ثانياً[64]. ضمن كل دولة، تمتلك "الحضارة" بوصفها نمطاً للقابلية الاجتماعية، مظهر الأخلاقيات كما يمتلك احترام القانون البسيط هذا المظهر. لكن لا يجب مع هذا اعتبارها مساوية للشرعية (Legalität)[65]، بل يجب وضعها في خارج النطاق القانوني الصرف[66] وضمن سياق يمكن أن يكون هو سياق الواجبات تجاه الآخرين، من صدق ومودة، وهو ليس في الواقع سوى سياق التهذيب المصلحي.

---

(64) *Conjectures*, Ak VIII 119, Pléiade II, 515.

(65) حول (legalität) انظر: Emmanuel Kant, *Critique de la raison ratique*, Ak V 71, Pléiade II, p. 695.

(66) في سبيل إثبات هذا التفصيل بين (legalität) وحضارة، سأستند إلى تأمّلين اثنين من **تأملات حول الأنثربولوجيا** (*Réflexions sur l'anthropologie*) 1498، و1499 اللذين ذكرا في **مستقبل الثقافة** (*L'avenir de la culture*)، ص 132 وهما يميّزان كلاهما نوعين من القيود، نوعاً مدنياً من ناحية ونوعاً اجتماعياً من ناحية أخرى.

تشير "حضارة" بالتالي بالمعنى الضيق إلى ما يسميه كَنْت بالحذر وما نفهمه الآن مع الاستشهاد الكامل من **تأملات حول التربية**[67]: "يجب السهر على أن يصبح الإنسان حذراً كذلك وأن يكون في مكانه في المجتمع الإنساني وأن يكون له حظوة وتأثير. هذا يحتم نوعاً معيناً من الثقافة التي نسميها حضارة. وهي تفرض حسن التصرّف واللطف ونوعاً من الحذر في استخدام البشر من أجل المصالح الخاصة". من المدهش جداً أن نرى كَنْت يطلب بهذه الطريقة أن تتم تنشئة الإنسان على الحذر بشكل إيجابي، طالما أن هذه التربية يمكن أن تؤدي إلى نمو أخلاقي. حتى أن هذا قد يبدو شبه مناقض لأي اعتبار أخلاقي حين نفكر بالتحديد الذي جاءت به واحدة من ملاحظات الأسس (*Fondements II*)[68] حيث يحدد كَنْت قائلاً إن الحذر يجب ألا يقتصر على "مهارة المرء في التأثير في أشباهه بطريقة تجعله يستخدمهم لمآربه"، لكن هو أيضاً "فطنة" شخصية تسمح بأن تلتقي كل الأهداف لتخدم مصلحته الشخصية بحيث تكون مصلحة تدوم...

منذ حوالي عشر سنوات، حاولت أن أشرح هذا مشدداً على أن الإنسان الحذر يستخدم الآخرين لـ"أهدافه الأساسية" ومستنداً في هذا إلى النص الألماني حيث يدور الحديث حول (Endzwecke). لكن في **نقد القدرة على الحكم** (*Critique de la faculté de juger*) يميّز كَنْت بين الهدف الأخير (letzter zweck) والهدف النهائي

---

(67) Ak IX 450.

(68) Ak IV 416, Pléiade, II, 278 (trad. V. Delbos (Paris: Delagrave, 1978), p. 127).

(Endzweck) ونفهم أن الهدف الأخير يتصل بالطبيعة وهو جزء من السلسلة الطبيعية، في حين أن الهدف النهائي يتصل بالأخلاق ويستلزم تجاوز تسلسل الوسائل والأهداف. للأسف، أعتقد أن الفرق بين الهدف الأخير والهدف النهائي لايحمل المعنى نفسه لو خرجنا من السياق الذي يضع الطبيعة في مواجهة الحرية. صحيح أن المسألة تتعلق بتسلسل الأهداف والوسائل بالنسبة إلى الهدف الأخير وليس بالنسبة إلى الهدف النهائي، لكن الهدف النهائي ليس بالضرورة أخلاقياً وقد يشير إلى أي إرادة (الهدف بوصفه التصميم الأقصى)، من دون أن يكون محتواه أساسياً، هذه هي حالة الأهداف التي ليس فيها أي شيء من الأخلاقية.

يجب بالتالي أن نرى إيجابية الحذر في قلب اللاأخلاقية، وهذا بقدر ما أن الحذر المطلوب من قبل الضرورة الطبيعية والذي لا يمنع مع هذا تحقيق عالم أخلاقي، يجب أن يكون قابلاً للتفسير على أنه ينزع في النهاية نحو الأخلاقية. أودُّ أن أحيلكم إلى نص يقول فيه كَنْت عن اللاأخلاقية في التهذيب ما يمكن أن يقوله عن غياب الأخلاقية في الطاعة المدنية (Legalität) حين ينسب إلى هذه الـ (Legalität) منفعة سلبية، هي منفعة "المزلاج الموضوع أمام انفلات الميول المضادة للقانون"[69]. إن ما يشكّل قيمة القيد القانوني الأخلاقية[70]، ينطبق بالطريقة ذاتها وبشكل غير مباشر

(69) Kant, *Projet de paix perpétuelle*, 1er Appendice, Ak VIII, 376; ou "barrière à l'effervescence de penchants illégitimes", Pléiade III 371.

(70) Ibid., 1er Appendice, Ak VIII, 376.

بطريقة سلبية، حين نلغي عقبة[71]، على عمل الحضارة الإيجابي في المجال الاجتماعي لا السياسي، وهو عمل "تعرية الإنسان من صلافته" وجعله يرتدي مظهر الخير: هذه هي آلية الحضارة. وقد تمّ شرحها كذلك في نص من **انضباط العقل الخالص**[72] (*Discipline de la raison pure*) الذي يركز أساس مفهومنا لدى كَنْت والذي أسمح لنفسي بأن أستشهد به بالكامل:

"في الطبيعة الإنسانية نوع من الزيف يجب أخيراً أن يصل إلى نهاية جيدة، على غرار كل ما يأتينا من الطبيعة؛ إني أقصد هنا الميل [الذي نملكه] لإخفاء مشاعرنا الحقيقية وعرض بعضٍ من المشاعر الأخرى التي نعتبرها جيدة ومشرّفه. من المؤكد أن هذا الميل الذي يدفع البشر إلى إخفاء مشاعرهم وإلى ارتداء مظهر جيد لم يخدم فقط في **جعلهم حضاريين**، بل خدم أيضاً في جعلهم أخلاقيين شيئاً فشيئاً وبدرجة ما، لأنه بما أن أحداً لا يستطيع أن يخترق قناع الاحترام والمظهر المشرف وحسن التصرّف (Sittsamkeit)، اعتبرت هذه الأمثلة المزعومة جيدة والتي نراها من حولنا، مدرسة لتحسين الذات. بيد أن هذا الاستعداد الخاص بإرادة الظهور بأفضل ممّا نحن وإظهار مشاعر لانحس بها لا يحمل سوى منفعة **مؤقتة**: هو يخدم في تعرية الإنسان من صلافته (Röhigkeit) وجعله يتخذ على الأقل **مظهر** الخير الذي يعرفه؛ لكن متى نمت المبادئ الحقيقية ودخلت

(71) بشكل أكثر دقة ومع استعادة موضوع تناقض القوى (انظر:
"*causae non causae*," dans: Kant, *Projet de paix perpétuelle*, 1er Appendice, Ak VIII, 376,
عند إلغاء آثار اللاأخلاقية.

(72) Ak III, 489, Pléiade I 1323.

في النفوس، يجب العمل على محاربة هذا الزيف شيئاً فشيئاً وبقوة لئلا يفسد القلب ويخنق المشاعر الجيدة تحت غلاف من زوان (unter dem Wucherkraute) جميل ولكن مخادع".

3. الحضارة الكَنْتية

ما قيل هنا عن الحضارة - الحذر موجود في قلب اللاأخلاق والزيف، كما كان بوسعنا أن نقول قبل قليل، عند ختام التعليق على الاقتراح السابع في **فكرة حول تاريخ كوني**، إن الموقف التاريخي للحضارة هو بالضبط موقف الهمجية. يقودنا مفهوم الحضارة إلى مركز واحدة من أكبر الصعوبات التخمينية في العقيدة الكَنْتية وهو أن نفهم كيف أن الظاهرة نفسها يمكن أن تحددها الطبيعة والحرية. ندرك هذا التحديد المزدوج في المعنى الذي يمكن أن ترتديه هذه الظاهرة الطبيعية أو تلك، وهذا ما يذكر به نص "انضباط العقل الخالص" حين يحدد عند تقديم الزيف الإنساني على أنه يجب أن يبلغ هدفاً جيداً، "على غرار كل ما يأتي من الطبيعة". يعبر المفهوم الكَنْتي للحضارة عن هذا التحديد المزدوج بدقة، ومن دونه يجب أن نسمّي باسم الهمجية الظواهر ذاتها التي تسمّى حضارة ما لم نكن نستطيع أن نفهمها بوصفها مقدمات لتطور أخلاقي.

نفهم حينئذٍ بأي معنى يمكننا القول ألا وجود لمفهوم إيجابي عن الحضارة عند كَنْت: لا وجود لهذا المفهوم إن كنا ننتظر من معاداة المجتمع والحروب أو من التجارة أن تجعل البشرية أخلاقية وحسب، فكَنْت ليس اسكتلندياً. إنه لمن الصعب أساساً أن نتوقّع من هذه المظاهر السلبية لتاريخ البشرية أن تهدأ في مجتمع قانوني

كوني، ولا يمكننا أبداً أن ننتظر منها وحدها أي تطوّر للأخلاقية. ومن دون أخلاقية مسبقة تظلّ الهمجية قائمة. ومن دون نوايا أخلاقية مسبقة للإيمان في تحقيق الأخلاقية وجعل الإيمان بها واجباً والقيام بكلّ شيء من أجل جعلها ممكنة على هذه الأرض، فإن الحضارة تظلّ همجية. إذا كانت الحضارة موجودة فلأن المطالبة الأخلاقية والأمل بأن تكون هي الحاكمة موجود منذ الآن على الدوام. وإذا قُدِّر لنا أن نأمل بأن يصبح العالم البشري مسالماً في نهاية المطاف، فلأننا نفترض مسبقاً (**فكرة حول تاريخ كوني** الاقتراح السادس)[73] إرادة طيبة جاهزة لتلقي دستور مدني كامل، أو أيضاً، كما تؤكد خاتمة **نظرية وممارسة** (*Théorie et pratique*) إذا كنا نستطيع أن نثق بطبيعة الأمور، فهذا لأنها تتضمن الطبيعة الإنسانية ومعها فرض الواجب. من دون هدف أخلاقي بشكل فوري وحقيقي لا يمكنه سوى الاستناد إلى فرضية الإرادة الأخلاقية المسبقة، لن نحصل على أي شيء أخلاقي حقيقة، لا حاضراً ولا مستقبلاً، لا في الأفعال ولا في الأمل الذي يمكن أن يؤسّس على هذه الأفعال. وهذا صحيح أيضاً بالنسبة إلى التلاؤم مع القانون[74] كما بالنسبة إلى الحضارة، كما رأينا في خاتمة النص المقتطف سابقاً من **انضباط العقل الخالص** أو من الاقتراح السابع في **فكرة حول تاريخ كوني**

---

(73) أو أيضاً "العمل الداخلي الطويل في كل مجتمع من أجل تكوين مواطنيه" (الاقتراح السابع، **فكرة حول تاريخ كوني** (*Idée d'une histoire universelle*)).

(74) وهو إن كان يهذب بشكل جيد الميول، إلا أنه يبقى من وجهة النظر الأخلاقية سبباً غير وجيه ولا يحمل آثاراً، أي "سبب لا يسبب" (causae non causae) في **مشروع السلام الدائم** (Kant, *Projet de paix perpétuelle*, 1er appendice, Ak VIII, 376).

(الخاتمة): "كل خير لا تكون خلفيته نية أخلاقية ليس سوى مظهر خالص".

من دون الاستناد إلى فرض الواجب، لا يعود التفكير في بلوغ الطبيعة فعلياً حالة سلام تفكيراً ممكناً. عند كَنْت، لا ينفي السلبي نفسه، لأن هذا النفي ناجم عن المعنى الذي نعطيه للآلية الطبيعية ولأن الطبيعة لا تكفي في إنتاج معناه. في غياب الأخلاقيات، لن تطور الطبيعة نفسها باتجاه الأخلاقيات ولن تنتج على الأكثر سوى الظروف التي تسمح بالتطوّر الأخلاقي، وحتّى لو تمكنّا من تشكيل جمعية للأمم، فإن السلام الذي قد تحافظ عليه لن يكون فيه أي ديمومة حين يظلّ وسيلة تستغلها الميول الأنانية والسيطرة بواسطة القوة.

لكن هذا، على ما أظن، يشكل بعداً في مفهوم الحضارة، هو بعد شائع وإن لم يكن كَنْتياً: الأمل في أن تحدث هكذا تهدئة من تلقاء نفسها ومن دون أن يكون من الضروري افتراض وجود الفرض الأخلاقي بشكل مسبق، ومن دون أن يكون من الضروري القيام بجهد في هذا العالم من أجل تحويله. وهو هذا البعد أو هذا الأمل الذي لا نعثر عليه في مفهوم الحضارة الكَنْتي. لا يمكن أن تشكّل الحضارة تربية أخلاقية وضعية، وعلى الأرجح ما من تربية بهذا المعنى الوضعي بما أن التربية الأخلاقية تختصر دائماً في إظهار المبدأ الأخلاقي في صفائه، فالاخلاقيات لا تُبنى بل تُكشف. أما بالنسبة إلى تحوّل الطبيعة إلى أخلاقيات، يجب أن نفترض مسبقاً على الدوام وفي وقت واحد الإرادة الطيبة لدى كل امرئ والتدخّل الإلهي الذي يُنشئ في النهاية المجتمع الأخلاقي.

مفهوم الحضارة الهيغلي ودوالّه

التعليم، الثقافة (والحضارة؟)

إيمانويل رينو

تشكّل الحضارة واحداً من المفاهيم الأساسية في فلسفة التاريخ وطريقة جديدة في التفكير نشأت في القرن الثامن عشر. لذا، فإن معنى لفظة "حضارة" كان في البداية متردداً بشكل مزدوج، حيث كان التردد داخلياً، من ناحية، وناجماً من المظهر الشروعي أولاً لهذه الطريقة في التفكير، مع ضرورة إنشاء معانٍ جديدة من أجل صياغة طريقة التفكير هذه، من ناحية ثانية[1]. وكان التردد كذلك على مستوى الترجمة، لأن فلسفة التاريخ قد نشأت أولاً في تقاليد فلسفية ثلاثة مختلفة[2]. لذا، يصعب أن نميّز هنا ما يتصل بالكلمة وما يتصل بالمفهوم.

---

(1) Reinhart Koselleck: "Le concept d'histoire," dans: *L'expérience de l'histoire* (Paris: Gallimard/ Seuil, 1997), pp. 15-99.

(2) B. Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)* (Paris: P.U.F., 1994).

بشكل عام، يبدو من الطبيعي الشكّ في وجود مفهوم لدى كاتب ما، أو بشكل أعمّ في حقبة ما، من دون أن تكون الكلمة موجودة فيها، ويمكن لهذا الشك أن يستند إلى محاججة تبدو غير قابلة للنقض وهي إما أن المفهوم قد وَجد دالّاً في مصطلح آخر، وفي هذه الحالة سيكون بالضرورة متصلاً بمعانٍ أخرى وسنكون بالتالي أمام مفهوم آخر، وإما أن تدلّ عليه مصطلحات مختلفة ولا شيء يخوّلنا بالتالي أن ننسب إليها وحدة المعنى التي تعرِّف المفهوم[3]. بيد أن هذه المحاجة تفقد من قوتها متى تم النظر إلى المسائل الفلسفية في إطار مقارن. بعد أن فقدت اللاتينية والفرنسية طابعهما كلغتين فلسفيتين مسيطرتين، كُتبت الفلسفة بلغات مختلفة، وصارت مسألة ترجمة المفاهيم الفلسفية من لغة إلى أخرى مظهراً من المظاهر الأساسية في العمل الفلسفي[4]. وممّا لا شك فيه أن هذه المهمة قد جوبهت في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية بالطريقة الأكثر مباشرة ومنهجية، بسبب أن الطابع المتأخر نسبياً للألمانية كلغة فلسفية كان يدعو حتى كَنْت إلى ربط المصطلحات الألمانية بالمصطلحات اللاتينية، من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن اللغة الألمانية كانت تسمح باللعب على الجذور اللاتينية والجرمانية، وهي لعبة فلسفية انصرف إليها هيغل بشكل خاص حين ميّز (Moralität) أخلاقية وأخلاق (Sittlichkeit)، واقع (Realität) وواقعي (Wirklichkeit)... إلخ.

---

(3) انظر مثلًا النقاش حول وجود مفهوم الوعي عند ديكارت، لدى: E. Balibar, "Le traité lockien de l'identité," dans: J. Locke, *Identité et différence* (Paris: Seuil, 1998), pp. 9-101.

(4) يشهد على هذا بالتحديد تاريخ مفهوم الوعي كما يبين إتيان باليبار في المرجع السابق.

نظراً إلى وجود مشكلة العلاقات بين الكلمة والمفهوم، تقودنا مشكلة ترجمة المصطلحات الفلسفية إلى الخيار الآتي: إما أن تكون المفاهيم الفلسفية الناشئة في لغة فلسفية معيّنة غير قابلة للترجمة إلى لغة فلسفية أخرى، فيصير من الممكن حينذاك الإبقاء على الطرح القائل إن الفكرة لا يمكن أن تكون موجودة من دون الكلمة؛ وإما أن المفاهيم الناشئة في لغة فلسفية ما قابلة للترجمة بلغة أخرى، ويصير بالتالي المفهوم ذاته صاحب دالّيْن مختلفين، ما يوجب على الأقل إعادة صياغة الطرح القائل إن المفهوم لا يمكن أن يكون موجوداً من دون الكلمة. لا تكمن صعوبة هذين البديلين في أن كل لغة تمارس قيودها البنيوية الخاصة بها على المعنى وحسب، بل أن الفرضيات المؤسسة للتقاليد الفلسفية الوطنية تتبلور في الاستخدام الفلسفي للدوال.

يقدّم استخدام هيغل لمفهوم الحضارة مثالاً على هذه المشكلات المنهجية المختلفة. من أجل فهم التصور الهيغلي الخاص لمفهوم الحضارة، يجب في البداية أن نحدد الطريقة التي أدخل بها هذا المفهوم في فلسفات التاريخ الألمانية. إذا كان الدالّ (civilisation/ civilization) في بريطانيا وفرنسا القرن الثامن عشر قد بلغ به الأمر أنه صار يتلقى معانٍ خاصة بفلسفة التاريخ، فهو لم يخضع إلى تطوّر مشابه في ألمانيا. فإننا نجد مصطلح (Kultur) هناك يؤدي وظائف مصطلح (civilization) الفرنسي و(Civilization) الإنجليزي. هل هذا يعني أن مصطلح (Kultur) يعبر في الألمانية عن مفهوم (civilization)؟ هل يعبر عن شيء آخر غير الحضارة، هل هو مفهوم الحضارة ذاته او مفهوم آخر للحضارة؟

ستمكننا الإجابة عن هذه الأسئلة أن نفسر فيما بعد خصوصية المقاربة الهيغلية. على عكس الكثير من الكتاب الألمان في عصر هيغل، يمنح هذا الأخير أهمية محدودة جداً لمصطلح الثقافة (Kultur) مفضلاً التفكير بتقدم التاريخ على أنه تقدم التربية (Bildung). وينتمي مفهوما التربية والثقافة إلى المفاهيم التقنية في الفلسفة الهيغلية وعلينا أن نحدّد بالتالي معنى كل واحد منهما ومعنى حلول التربية محل الثقافة. هل هو إشارة إلى مفهوم جديد للحضارة، أي تعبير عن المفهوم بكلمة مختلفة، أم أنه على العكس إشارة إلى نقد إشكاليات الحضارة أو أيضاً إشارة إلى إعادة صياغتها؟

أخيراً، يتعيّن علينا أن نحدد معنى حضارة (Zivilisation) عند هيغل وهو لا يحمل الأهمية ذاتها التي تحملها التربية والثقافة كما أنه لاينتمي حتى إلى المعجم التقني لدى هيغل بل يبدو أنه يعني شيئاً مختلفاً عما تعنيه التربية والثقافة. هل ثمة مفهوم لديه خلف مصطلح (Zivilisation) وبشكل أعمّ، هل يعبّر هذا المصطلح عنده عن مفهوم للحضارة أو عن مفهوم من نوع آخر؟

(الثقافة، الحضارة، التربية)

في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر

تضمّ موسوعة المفاهيم الأساسية في فلسفة التاريخ، التي نشرها برونر (Brunner) وكونز (Conze) وكوسيليك (Koselleck) تحت عنوان **المفاهيم الأساسية في التاريخ** (Geschichtliche Grundbegriffe)، مدخل (Zivilisation, Kultur) حرّره يورغ فيش

(Jörg Fisch) الذي يقدم تشكُل مفاهيم الحضارة والثقافة الحديثة وتاريخها ويبيّن أن مصطلح (civilization/ civilization) الأنجلو - فرنسي يؤدّي الوظائف نفسها التي يؤديها مصطلح (Kultur) الألماني(5). بما أن هذه المقالة غير متوفّرة باللغة الفرنسية، قد يكون من المفيد التذكير ببعض طروحاتها. حتى بداية القرن التاسع عشر، كان مصطلح حضارة يشير إلى ما له علاقة بالعادات الجيدة وبمظهر الكياسة في الحياة الاجتماعية. في خلال القرن الثامن عشر فقط، صار هذا المصطلح يشير إلى مجمل الحياة المادية والرمزية لدى الشعوب، وإلى آلية تدريجية لتطور العادات والمعارف ليبدو بهذه الطريقة كواحد من المفاهيم الأساسية في نمط التفكير التاريخي الجديد. لكن في ألمانيا، لم يتبع مصطلح (Zivilisation) تطوراً موازياً. وحتى منتصف القرن التاسع عشر، فهم بالمعنى الضيق أي الكياسة وظلّ قليل الاستخدام في المجال الفلسفي. في قواميس منتصف القرن التاسع عشر، ظل مصطلح (Zivilisation) يعتبر مرادفاً لـ (Gesittung) وهو اسم فعل مؤلّف من الصفة (Gesittet) التي تعني "حسن السلوك" و"التهذيب". وقد كان مصطلح (Kultur) في ألمانيا هو الذي خضع إلى تطوّر موازٍ للذي خضع إليه مصطلح (civilization) الفرنسي والإنجليزي. وفي حين اكتسب مصطلح ثقافة (Culture) في فرنسا معانيه النفسية والتربوية في القرن الثامن عشر، صار مصطلح Kultur أيضاً يشير إلى آلية تربية البشرية بحد

---

(5) Jörg Fisch, "Zivilisation, Kultur," dans: O. Brunner, W. Conze et R. Koselleck, *Geschichiliche Grundbegriffe*, Bd. 7 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992), pp. 679-674.

ذاتها. في سياق الخروج عن النظرة الإلهية ضمن فلسفات التاريخ، صار مطلوباً تقديم البشرية على أنها الفاعل في تربية نفسها. وقد نجم عن هذا الأمر ثلاث نتائج أثرت في معاني المصطلح نفسه: **أولاً**، إن مفهوم Kultur لم يعد متصلاً بمرجعية فردية فصار يشير أيضاً إلى فاعل جماعي؛ **ثانياً**، لم يعد يطبق فقط على بضع قدرات نفسية بل أيضاً على كل مظاهر الوجود البشري؛ **ثالثاً**، لم يعد يشير حصراً إلى آلية تربوية فصار يضم كل ما هو منتج في هذا الإطار. أعطت (Geschichtliche Grundbegriffe) هيردر (Herder) مثالاً على استثمار هذه المعاني الجديدة في إطار فلسفة للتاريخ، وقد شدّدت على أن منطق فلسفات التاريخ نفسه هو الذي وسع معاني مصطلح الثقافة ونقله إلى الحيز الفلسفي. لكنها شددت أيضاً على أن تكوّن هذا المفهوم الجديد قد جاء في تاريخ متأخر نسبياً، كما تشهد على هذا السطور الأولى لإجابة موسى مندلسون (Moses Mendelssohn) على إجابة "ما لا يفسر؟" (Was heisst aufklären?) (1784): "إن مصطلحات (Aufklärung, Kultur, Bildung) التعليم والثقافة والتربية، لا تزال مصطلحات جديدة في لغتنا. وهي لا تنتمي إلا إلى لغة الكتب. فرجل الشارع لا يفهمها جيداً"[6].

أي نتائج يمكن استخلاصها من هذه المعطيات القليلة؟ فلنلاحظ في البداية أن خضوع معاني حضارة (civilisation)

---

(6) M. Mendelsshon, "Über die Frage: was heisst aufklären?," dans: Emmanuel Kant [et al.], *Was ist Aufklärung?* (Stuttgart: Reclam, 1990), pp. 3-4.

و"ثقافة" (Kultur) لتطورات موازية بتأثير منطق فلسفات التاريخ يكفي لتبرير ترجمة (Kultur) إلى الفرنسية بـ (civilization) حضارة، بدل (culture) ثقافة. لكن هذا لا يؤدي بنا إلى مفهوم الحضارة نفسها بين (Kultur) الألمانية و(civilization) الإنجليزية و(civilization) الفرنسية. إذا كانت مصطلحات Kultur و civilization/civilization تشير جميعها إلى آلية تدريجية لتطور العادات والمعارف وإذا كان المصطلحان يعتبران هذا التطوّر التدريجي تقدّماً، فإن خصوصية مصطلح Kultur تنجم عن أن هذا التقدّم قد أشير إليه بوصفه آلية تربوية[7]. وهي خصوصية يجب أن نردها من دون شك إلى افتراق فلسفات التاريخ الاسكتلندية والفرنسية والألمانية التي تحمل بحدّ ذاتها أثر التقاليد القومية المتمايزة، وعلى الرغم من شمولية القرن الثامن عشر البارزة، فهو بالتأكيد الحقبة التي عاشت فيها "التقاليد القومية"[8] بأقصى درجاتها، سواء في الفلسفة أم في العلوم الوضعية. أدخل لوك وديكارت ولايبنتز، كل في مجاله اللغوي الخاص، صوراً مختلفة عن العلمية وعن الحقيقة امتدت آثارها لتشمل القرن الذي تلى. وإذا كان فرغوسن يتصوّر التاريخ على أنه تاريخ المجتمع المدني، فهذا لا يمكن أن يكون مستقلاً عن تقدم الاختبار التجريبي، وحين وصف كوندورسيه لوحة تقدم الفكرة الإنساني جاءت نبرته

---

(7) Bertrand Binoche: "Les équivoques de la perfectibilité," dans: *Id.* (éd.), *L'homme perfectible* (Seyssel: Champ Vallon, 2004), pp. 28-29.

(8) حول هذه النقطة، نحيلكم إلى: E. Renault, *Philosophie chimique: Hegel et la science dynamiste de son temps* (Pessac: PUB, 2002), pp. 13 sq.

ديكارتية بشكل واضح، وحين أقام ليسينغ موازاة بين تربية الفرد وبين تربية الجنس البشري، فمن الواضح أنه قد فعل هذا لأن التربية تظل في البداية خفية باعتبارها تنمية قدرات، بحسب تصور يبقى لايبنتزياً[9]. لا شك في أنه التقاء فهم التاريخ بوصفه تقدماً، وهو فهم خاص بفلسفة التاريخ بشكل عام، مع مفهوم لايبنتزي للتربية بوصفها تطوراً هو الذي مكّن لفظة Kultur أكثر منها Zivilisation بأن تشكل الحامل الدلالي للفكر الجرماني الخاص بالحضارة. دعونا نلاحظ كذلك أن فلسفة التاريخ الألمانية ليست مع هذا مرتبطة داخلياً بفكرة عن الثقافة. هي تجعلها ممكنة من دون أن تكون بالضرورة تابعة لها. وهكذا، فإن ليسينغ لا يستخدم مصطلح Kultur، معتبراً أن تربية الإنسانية يشار إليها كآلية تعليم Erziehung أكثر منها كآلية Kultur. وكذلك هيغل، فقد فضّل التحدّث عن تقدم الفكر بوصفه تربية Bildung وليس كآلية ثقافة Kultur. فما كانت آنذاك العلاقات بين هذه المصطلحات الثلاث التي تشكّل في الوقت نفسه مفاهيم Kultur, Erziehung, Bildung؟ هذا ما يجب الآن دراسته.

تماماً مثل Kultur وAufklärung، يعتبر مندلسون مصطلح

---

(9) G. E. Lessing, *L'éducation du genre humain*, édition bilingue P. Grappin (Paris: Aubier, 1968), § 4, p. 91:

"لا تعطي التربية الفرد شيئاً لا يستطيع هو بنفسه استخلاصه، لكن التربية تعطيه بسرعة أكبر ومن دون جهود عظيمة ما كان يمكن أن يستخلصه مما يملكه في نفسه. وكذلك، لا يعلّم الوحي الجنسَ البشري شيئاً لا يستطيع العقل البشري، لو ترك لنفسه، ألا يجده، لكن بهذه الوسيلة تلقت الإنسانية وما تزال تعليماً حول الحقائق الجوهرية في وقت أبكر مما لو كانت ستجده بنفسها".

Über die جديداً في اللغة الفلسفية. في بداية ملاحظاته Bildung
Frage: was heisst aufklären? ينسب مندلسون إلى مصطلح
Bildung قيمة توليدية: "كلما كانت الحالة الاجتماعية لدى شعب
تقترب من التناغم مع وجهة الإنسان النهائية بفضل الفن والمثابرة،
كان هذا الشعب صاحب Bildung". يتابع مندلسون مع تمييز شكلين
للـ Bildung: "تنقسم الـ Bildung إلى Kultur وAufklärung.
تبدو الأولى أكثر ارتباطاً بالممارسة [...]. أما Aufklärung فهي
على العكس تبدو أكثر ارتباطاً بالنظرية". إنها مجموعة مركبة من
التحولات في مصطلح Bildung تعبّر عن نفسها في هذا التموضع
المصطلحي. إذا كانت Bildung آنذاك (لا لدى مندلسون فحسب)
قادرة على أن تُنسب إليها الحضارة Kultur كشكل عملي والأنوار
Aufklärung كشكل نظري، فهذا عائد إلى أثر منطق فلسفة التاريخ
الخاص وأثر إعادة صياغة طبيعية - فلسفية لموضوع التاريخ كتربية
وأثر نقد عصر الأنوار في وقت واحد.

تمكننا المقالة التي يكرّسها رودولف فيرهوس (Rudolf
Vierhaus) لـ Bildung في *Geschchtliche Grundbegriffe*[10]،
من متابعة التحوّلات الدلالية العميقة في هذا المصطلح. حتى
القرن الثامن عشر، كان جوهر المعنى مكوّناً من فكرة الصورة
(Bild)، وهذا في سياق تيوصوفي. حين كتب باراسيلسوس
(Paracelse) يقول مثلاً: Alle Dinge sind Gebildet كان يقول

(10) R. Vierhaus, "Bildung," in: O. Brunner, W. Conze and R. Koselleck, *Gerschichtliche Grundbegriffe* (Klett-Cotta: Stuttgart, 1972), Bd. 1, pp. 508-551.

أيضاً إن كل الأمور قد صنعت على صورة الله (لن يكون ثمّة معنى كبير في ترجمة (gebildet) بـ كُوِّنت: "كل الأشياء هي كصور" قد تكون ترجمة أفضل). وفي منتصف القرن الثامن عشر فقط، تعلْمَن المفهوم وأصبح أنثروبولوجياً حين تلقى معنى تربوياً. وقد اعتبرت Bildung المفهومة آنذاك بمعنى تكوين، مرادفاً لـ Erziehung، كما عند ليسينغ مثلاً[11]. وهنا أيضاً، تحمل التحوّلات الدلالية أثر منطق فلسفة التاريخ، وعندما ارتقى مصطلح Bildung إلى مفهوم خاص بفلسفة التاريخ وجد نفسه يدخل في آلية تحديد متبادلة بين مفاهيم Bildung وErziehung وKultur وAufklärung.

كان العامل الأول المحدّد هو منطق فلسفة التاريخ العلماني. حين يعتبر التاريخ تقدّماً تربوياً، تذكر فكرة التعليم (Erziehung) بوجود معلّم: "الوحي" (*L'éducation du genre humain*, §§ 1-2) عند ليسينغ، "الأوصياء" والأفراد الذين تمكنوا من الخروج بأنفسهم من حالة الوصاية -réponse à la question: qu'est ce que les lumières?، أو أيضاً "المعلم" الذي تحتاج إليه

(11) يحمل مصطلح (Erziehung) عند ليسينغ أيضاً وظيفة التعبير عن فكرة التربية الذاتية هذه، لكنها تربية ذاتية تسهّلها سلطة خارجية، هي مربي الفرد أو الوحي المنزل على الجنس البشري. فعل (bilden) يستخدم أحياناً للإشارة إلى هذه التربية الذاتية من دون سلطة خارجية لكن من دون أن يؤدي هذا الاستعمال إلى تعارض بين Erzienhung وBildung: "في حين أن الله قد جعل الشعب المختار يجتاز كل درجات التربية لدى الطفل، كانت الشعوب الأخرى تتقدّم بفضل أنوار العقل. وبقيت غالبيتها على مسافة بعيدة خلف الشعب المختار؛ بعض منها فقط سبقه. وهكذا الأمر بالنسبة إلى أطفال يتركون حتى يكبروا لوحدهم؛ كثيرون منهم يظلون في حالة فظاظة كاملة، في حين أن بعضهم يتكوّن بشكل مدهش" (المصدر نفسه، الفقرة 20).

البشرية idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite, sixième proposition عند كَنْت، والعالِم المعتبر بمثابة مربّي الجنس البشري (Erzieher der Menschheit) عند فيخته (Fichte) Conférences sur la destination du savant, 4° conférence. عند جيليرت (Gellert) وأكثر منه عند هيردر (Herder) صارت (Bildung) معتبرة نقيضاً لـ (Erziehung) من أجل التشديد على أن الإنسانية نفسها هي التي تربي نفسها في التاريخ من حيث نشاطها الخاص. في *Journal meiner Reise im Jahre* 1769 يتصوّر هيردر التاريخ على أنه "تعلم (Lehre)، لكن الأثر "الحي" ("lebendiges" Wirken) لمن يتعلم ونشاط تكوين النفس (Activität des SichBilden)، لا لدى الأفراد بالطبع، لكن لدى الشعوب بمجملهم والبشرية معهم"[12]. وهكذا، تصير Bildung تشير إلى التاريخ كآلية قائمة بذاتها حيث تنمي الإنسانية قدراتها الداخلية الذاتية وتستطيع بالتالي أن تشكّل المفهوم الذي يشير إلى خاصية الصيرورة التاريخية، كما في *Auch eine Philosophie der Geschchte zur Bildung der Menscheit* – 1774. ومتى اعتبرت آلية التاريخ التربوية بمثابة Bildung بدل أن تكون Erziehung، صار من المسموح أن نقرّب نمو قوى الطبيعة الداخلية من تاريخ الإنسانية. وهذا ما يقترح هيردر القيام به في *Idée pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* 1784-1791 حين يساهم في جعل مصطلح Bildung محمّلاً بمعانٍ طبيعية–

(12) ذكره: Vierhaus, Ibid., p. 515.

فلسفية (تكوّن الكائنات الطبيعية انطلاقاً من قواها الداخلية الذاتية، سمو تدريجي للكائنات الطبيعية بتأثير ديناميتها الداخلية الذاتية). لم تعد Bildung تعني آنذاك التكوّن بمعنى التربية فحسب، بل أيضاً بمعنى التشكّل المادي للكائنات الطبيعية والتاريخية.

مما لا شك فيه أن العامل المحدّد الثاني كان مثال تكوّن كامل قد وجد واحدة من صياغاته الأكثر تميزاً لدى غوته. في *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister* 1794-1796، جعل غوته من نمو مجمل القدرات نمواً متناغماً مثالاً مطلوباً، فالبورجوازي على عكس النبيل يجب أن يصنع نفسه مثلما يريد أن يكون، وهو نمو جعله المجتمع الحديث مستحيلاً لأن دائرة نشاطه محدودة باستمرار[13]. حين تفهم فكرة Bildung بالرجوع إلى نموذج التربية في التاريخ القديم، تشير إلى تكوين مكتمل، داخلي وخارجي، أخلاقي واجتماعي وسياسي في آن واحد[14]. وهي تتلقّى معنى جامعاً يمكن على ضوئه التشديد على حدود الـ Kultur (تكوّن القدرات العملية

(13) Johann Wolfgang von Goethe, *Les années d'apprentissage de Wihlelm Meister* (Paris: Aubier-Montaigne, 1983), L. 5, chap. 3, pp. 271-274.

(14) حول هذه النقطة، انظر: G. Raulet, *Aufklärung, les Lumière allemandes* (Paris: GF, 1995), pp. 353-355,

انظر كذلك: Vierhaus, "Bildung," in: Brunner, Conze and Koselleck, *Gerschichtliche Grundbegriffe*, pp. 517-519,

حول أفكار غوته التربوية، انظر أيضاً: E. Cassirer: "Goethes Idee der Bildung und Erziehung," in: *Ernst Cassirer Geist und Leben, Schriften* (Stuttgart: Reclam, 1993), pp. 94 sq.

لدى الإنسان) أو الـ Aufklärung (تكوّن قدراته الفكرية)[15]. وقد استخدمت حدود كهذه في إطار المجادلات التي أثارتها الثورة الفرنسية. وقد كان فشلها، بالنسبة إلى بعض معارضيها، إشارة على أن الـ Aufklärung غير كافية وعلى تكوّن "الشخصية" أهم من تقدّم المعارف المجرّد. وهكذا، أسف فريدريتش فون جنز (Friedrich von Genz) في *Betrachtungen über die französiche Revolution* عام 1793 أن تكون السياسة متسمة بـ انحراف الثقافة (Verbildung) أو بتطرّف الثقافة[16] (Überbildung). هذه هي بالتحديد المحاجة التي سيحاول شيلر (Schiller) أن يقلب اتجاهها في *Lettres sur l'éducationesthétique de l'humanité*، 1795 حين يجادل باستمرار من وجهة نظر التمييز بين Bildung وAufklärung، لكن هذه المرّة من أجل الدفاع عن مكتسبات الـ Aufklärung وروح الثورة الفرنسية. يجب أن تُتمم الـ Aufklärung من طريق Bildung للـ "شخصية[17]، والتشديد على الـ Bildung يمكّن من الإضاءة ليس فقط على نواقص الـ Aufklärung، التي سمحت بإنتاج حقائق كان عليها إنتاجها[18]، بل على نواقص الـ Kultur، وهي ما تزال التعبير

---

(15) هذا ما نجده عند فرانك بوسلت، Franck Posselt, *Apodemik*, 1795: "إن تكوّن الإنسان الخارجي من دون تكوّن الإنسان الداخلي يعطي التهذيب البسيط؛ وتكوّن الذوق من دون تكوّن القلب يعطي الحضارة البسيطة Kultur؛ وتكوّن الفهم من دون تكوّن القلب والذوق يعطي الأنوار Aufklärung البسيطة"، (Vierhaus, Ibid., p. 522).

(16) Vierhaus, Ibid, p. 522.

(17) Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, édition bilingue P. Leroux (Paris: Aubier, 1943), 8° lettre, p. 131.

(18) Ibid, p. 129.

عن Bildung غير كافية للقدرات الحساسة وبشكل أعم القدرات العملية لدى الإنسان[19]، أي بكلمات أخرى، هي Bildung غير كافية للشخصية.

الـ Bildung عند هيغل

ورث مصطلح Bildung عند هيغل من مختلف هذه المعاني التي تشدّد على تفسير التقدّم التاريخي بوصفه تربية قائمة بذاتها وعلى مثال أخلاقي للحرية الإيجابية يفترض نمو مختلف القدرات وعلى الجدالات الخاصة بعلاقات الـ Aufklarüng مع الثورة الفرنسية.

إن الطرح الأساسي في فلسفة التاريخ الهيغلية هو أن التاريخ ليس سوى نتيجة عمل الذهن، وهو عمل يحاول بواسطته الذهن إدراك خاصيته الأساسية وهي الحرية، بينما هو ينتج تحققه الفعلي. ولا شك في أن ضرورة التشديد على المظهر القائم بذاته في هذه الآلية حيث يتعاطى الذهن مع نفسه فقط ومع شروط وجوده الطبيعية هي التي تجعل مصطلح Bildung هو المصطلح المناسب. فالتاريخ هو حقاً بالنسبة إلى هيغل آلية Bildung الذهن باعتبار أن Bildung تحمل معنى مزدوجاً: هي تأتي من ناحية بمعنى **تربية الذهن القائمة بذاتها** والتي تدرك مبدأها الذاتي وتدفع مختلف دوائر الثقافة الشكلية إلى الأمام، من فن ودين وعلوم، وهي تأتي من

(19) انظر بهذا الخصوص: 5° lettre, pp. 97-99, 6° lettre, pp. 101-105, 117-119.

ناحية أخرى بمعنى **التشكيلة** (وحتى "إعادة التشكيلة" الدائمة)[20] لمختلف مؤسسات الحياة الاجتماعية والسياسية من أجل جعلها ملائمة لتحقق (Verwirklichung) الحرية. تتحدّث الملاحظات الواردة في مقدمة كتاب **علم ظواهر العقل** (*Phénoménologie de l'esprit*) حول الـ Bildung عن هذا المعنى المزدوج. فهيغل يشدّد فيها، من ناحية، على علاقة التطور التاريخي مع الآلية التربوية. وبحسب الموازاة التي أقامها ليسينغ بين التربية الفردية والتربية الجماعية، يؤكد هيغل أن آلية الـ Bildung تنطبق كذلك على الوجود الفردي كما على الفردية الكونية أو عقل العالم. كما يؤكّد أن الآلية التربوية تجتاز، في إطار التربية الفردية، تاريخ (Bildung) العالم مرة أخرى[21]. يأتي تصور التربية الفردية على اعتبار أنها امتلاك ثقافة جماعية ماتزال خارجية، طبقاً لما يُفهم من الـ (Bildung) على أنها تكوين ليس فقط خارجياً، ولكن داخلياً أيضاً (وهو فهم سبق وصادفناه في التناقضات بين الـ (Bildung) والـ (Aufklarüng))، وطبقاً للمفاهيم التربوية التي طورها آنذاك كاتب مثل همبولت (Humboldt) ضمن مفهوم[22] (Bildung).

---

(20) يكتب هيغل عن حقبته التي هي حقبة انتقالية ما يمكن أن يؤكد عن أي حقبة انتقالية أخرى: "قطع الذهن مع العالم حيث وجوده وتمثله كانا قائمين حتى ذلك الحين؛ وهو على وشك أن يغرقهما في أعماق الماضي وفي العمل، اللذين هما إعادة تشكيلته (in der Arbeit seiner Umgestaltung)"؛ انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hambourg: Meiner, 1988), p. 10, Trad. J.-P. Lefebvre (Paris: Aubier, [s. d.]), p. 34.

(21) Hegel, Ibid., pp. 22-24 (trad., pp. 45-46).

(22) W. V. Humboldt, "Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin," in: *Werke*, IV, Darmstadt, =

يؤكد هيغل، من ناحية أخرى، أن المهمة التربوية الأسمى يجب أن تفهم بحسب نموذج التاريخ القديم، وهي ليست فقط عملية امتلاك معلومات سبق اكتسابها، لكنها "تشكيل حقيقي (die eigenliche Durchbildung) للوعي الطبيعي بأكمله"[23]، بحسب بعض السمات المميزة في مفهوم الـ (Bildung) لدى غوته.

وهكذا، يعني تصور التاريخ بوصفه (Bildung) عند هيغل جعل الآلية التاريخية آلية تربوية وتبني فكرة "قابلية تحسين الجنس البشري وتربيته"[24]. ولكنه يعني أيضاً تصوُّر هذه التربية بحسب النموذج الخاص بالتشكيل الشامل للوجود الفردي ولمختلف جوانب حياة الشعوب. ولهذا السبب بالتحديد يفسّر التطور التاريخي على أنه إنتاج وعمل. في **العقل في التاريخ** (*La raison dans l'histoire*) تقدم المقارنة بين **التطور الطبيعي**

= Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 255-266, trad. fr. "Sur l'organisation interne et externe des établissements scientifiques supérieurs à Berlin" (1809-1810)," dans: *Philosophes de l'université* (Paris: Payot, 1979),

بعد أن أكد همبولت أن الـ Bildung هي نشاط داخلي وليست معرفة خارجية كتب يقول: "متى أوقفنا حقاً البحث عن العلم، أو تخيّلنا أنه لا حاجة بنا البتة إلى سحبه من أعماق الفكر، بل أن العلم يمكن أن يتخذ شكل تراكم توسّعي فقط، ضاع كل شيء؛ ضاع كل شيء بالنسبة إلى العلم الذي يفرّ، في ما لو استمرت الآلية مدة طويلة، تاركاً من تلقاء نفسه اللغة كقشرة فارغة، وضاع بالنسبة إلى الدولة. وحده العلم الذي يولّد من الداخل ويستطيع أن ينمو فيه يحوّل umbildet الشخصية؛ في حين أن الدولة لا تهتم كما الإنسانية بالمعرفة والخطاب لكنها تهتم بالشخصية والعمل" (ص 258-257).

(23) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 26 (trad. 49),
شبيه بـ: *Discours du gymnase* du 29/09/1809.

(24) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 343, Remarque.

والتطور التاريخي[25] فرصة لافتراض أن انتاج الفكر الذاتي يشبه انتاج الكائنات العضوية (بحسب المعاني الطبيعية-الفلسفية التي أعطاها هيردر لهذا المصطلح). كما تسمح أيضاً بتمييز إنتاج الفكر الذاتي بفضل نشاط إعادة تشكيل دائم للذهن ولظروف، وجوده الطبيعية وهو نشاط يجدر تسميته بلفظة عمل، من أجل التشديد من ناحية على ما لا يمكن أن يقتصر فيه على مجرد تنمية ما هو كامن في البداية ضمن القدرات[26]، ولأن تكوين الذهن من ناحية أخرى يعتمد مباشرة على العمل كنشاط (اقتصادي) لتحويل الذات والطبيعة[27].

باختصار، ليس من دواعي الدهشة أن يشار إلى التقدم التاريخي عند هيغل بلفظة Bildung أكثر منه لفظة Kultur. فالخيارات الاصطلاحية تكون دائماً خيارات فلسفية، ومصطلح

---

(25) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte* (Hambourg: Meiner, [n. d.]), pp. 179-180 et *La raison dans l'histoire*, trad. Papaioannou (Paris: UGE, 1965), pp. 74-76.

(26) انظر على سبيل المثال: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 5 et 8 (trad. 29 et 32):

"بداية الـ Bildung والانسلاخ الشاق (Herausarbeiten aus) من راهنية الحياة المادية يقضي دائماً بالضرورة باكتساب معارف مبدئية وآراء عالمية، ثم وبعدها فقط، يقضي بالارتفاع من طريق هذا العمل ذاته إلى فكرة الشيء عموماً [...]. لكن بداية التكوين هذه ستتراجع أولاً أمام جدية الحياة التامة"؛ "لقد وجب الكثير من الوقت، ومن العمل من أجل إدخال هذا الوضوح، الذي كان الفَوْحسي يمتلكه وحده، في تشوش وعدم شفافية الحس العادي".

(27) هو واحد من المواضيع الأساسية في الجزء المسمّى "المجتمع المدني" في: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, voir § 187 et rq., 197, 199, 200 et rq., 201, 209 rq.

Bildung يسمح بالتعبير بشكل مناسب عن دينامية قائمة بذاتها في تاريخ الذهن ناجمة عن نشاط الذهن بحدّ ذاته Bildung يقابله Erziehung، كما عن أن التاريخ كآلية تربوية هو عمل لتشكيل الذات وليست مجرد آلية تحسين عملية ونظرية Bildung مقابل Kultur وAufklärun. من المؤكد أنه هذا هو تفسير ذاك التهميش النسبي الذي يطال الدال Kultur لدى هيغل.

مفهوم جديد للحضارة؟

لكن كيف يمكن تفسير حلول Bildung محل Kultur؟ هل يشير إلى مفهوم جديد للحضارة أو إلى وضع إشكالية غير قابلة للاقتصار جزئياً على إشكالية الحضارة؟ للإجابة عن هذا السؤال، يجدر أن نحدد أكثر ما يقصده هيغل بـ Bildung وبـ Kultur .

استخدم مصطلح Bildung استخدامات متنوعة. يتحدث هيغل من ناحية عن الـ Bildung بمعنى آلية التكوين، لكنه يتحدّث أيضاً عن الـ Bildung ليشير إلى كل ما ينجم عن هذه الآلية وكل ما يكوّن ثقافة شعب وعاداته ونتاجاته الفنية والفكرية. تندمج هذه الأبعاد الناشطة والسلبية في المصطلح حينما يكون الحديث عن التاريخ كـ آلية ثقافة[28] (Bildungsgang) أو عن درجة الـ (Bildung) التي تعبر عنها هذه العادة أو تلك، هذه الفكرة الدينية أو تلك، هذه النظرية

(28) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke* (Francfort/ Main: Suhrkamp, 1969), Bd. 12, p. 544, et *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin (Paris: Vrin, 1979), p. 25.

الفلسفية أو العلمية أو تلك[29]؛ وهذه كلها استخدامات اصطلاحية متلائمة تماماً مع مفهوم التاريخ كتقدم تدريجي للحضارة وكذلك التناقض المستخدم أحياناً بين الـ (Bildung) والهمجية[30].

بيد أن الاستعمالات الهيغلية لمصطلح Bildung متعاضدة مع نقد عنصرين من العناصر التي تعرف إشكاليات التاريخ بوصفها تقدم الحضارة. إذ يبدو أن تفسير التاريخ كديناميكية تقدم الحضارة يفترض، من ناحية، تصوّر التقدم التاريخي بحسب ترسيمة كمية أساساً (كما حين نعتبر تقدم المجتمع المدني أو تقدم المعرفة نموذجاً معيارياً، وأيضاً حين نعتبره نمو القوى الداخلية الكامنة في القدرات)، ويفترض من ناحية أخرى تفسير الحضارة كقيمة إيجابية. بيد أن ثمة اعتراضاً على هذين الافتراضين المسبقين. يدخل "العقل في التاريخ" في جدال ضد الطريقة التي تتصوّر فلسفات التاريخ بها قابلية التحسين والتقدم[31]. الـ Bildungsgang في التاريخ يجب أن يكون مفهوماً كسلسلة من التغييرات الإيجابية وليس كتقدم تدريجي للحضارة، وكبحث يقوم به العقل انطلاقاً من مبدئه الذاتي

---

(29) انظر على سبيل المثال: Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, pp. 201, 214, 238, (trad. pp. 232, 246-247, 273), and *Werke*, Bd 9, p. 547.

(30) Hegel, *Werke*, Bd 12, p. 139 (trad. p. 86);
يجب أن نقرّب من هذا الموضوع الفكرة القائلة إن عنصراً من "البربرية في التاريخ" يظل قائماً كما تدل عليه ضمنياً على الأقل الفقرة 360 من مبادئ فلسفة القانون (*Principes de la philosophie du droit*)، يشار إلى الحالة الأكثر بدائية لدى الشعوب أحياناً بـ"فئة غير المتعلمين" (ungebildeter Zustand)، (Hegel, *Werke*, Bd 12, p. 85; trad. 179-181).

(31) Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, pp. 73-74 (trad. 179-181).

وليس كمجرد نمو لهذا المبدأ. ومن ناحية أخرى، يحمل مفهوم Bildung من الأساس عند هيغل معنى مزدوجاً. فهو يعتبر الآلية التاريخية عملاً يحمل سلبية خاصة قادرة دائماً على إعاقة التقدم لتقود إلى أشكال ثقافة غير مناسبة. ويفترض عمل العقل لحظة الاستلاب والضياع في الأشياء التي يحاول تغييرها، ضياع الذات كشيء يجب تغييره، وقد يقود ضياع الذات إلى أنماط من الثقافة هي مستلبة بحد ذاتها. في الكتاب حول الفرق بين نظامي فيخته وشيلينغ (*Ecris sur la difference des systems de Fichte et Schelling*)، ماثل هيغل حقبة الـ Bildung بحقبة الانشقاق. في علم ظواهر العقل، وضع Bildung كعنوان جزئي في الفصل المخصّص لـ "العقل المستلب للذات". ومما لا شك فيه أن نوايا هيغل هي الأوضح في هذا النص بما أنه يُدخل تحت جناح ثقافة العقل المستلب صور الوعي الخاصة بالنظام القديم ومعها صور الوعي التي يشير إليها مصطلح Aufklärung. نتعرف هنا على نمط المحاجة التي سبق واستخدمها شيلر ليَرد على نقد الـ Aufklärung والثورة الفرنسية باسم الـ Bildung: بالنسبة إلى هيغل أيضاً، ستكون المسألة متصلة بإظهار الـ Bildung كلحظة غير كافية لكنها لحظة مع هذا ضرورية في الـ Bildung التاريخي. يفسر هذا السياق الجدالي كذلك معنى النصوص حيث "العقل في التاريخ" يبيّن ازدواجية مصطلح Bildung ذاته: "مع كلمة Bildung، لا شيء يكون محدّداً بعد بخصوص المضمون المادي للعقل لدى شعب ما؛ الـ Bildung شكلي ولا يمكن بناؤه إلا بواسطة الشكل الشامل: وهكذا فالإنسان المكوّن gebildet هو الانسان الذي تتخذ

كل أفعاله شكل الشمولية"[32]. يمكن أن يتخذ الـ Bildung شكل الشامل الذي يحيي حياة شعب بشكل قائم بذاته، وهو هذا الهدف بالتحديد الذي تحاول الفلسفة المساهمة فيه، لكنه يستطيع كذلك أن يتخذ شكل الشامل الخارج عن حياة هذا الشعب (فيشكل بهذه الطريقة صورة عن الاستلاب مشابهة لتلك التي ينظّر حولها الفصل السادس القسم ب، من **علم ظواهر العقل**)، كما يمكن أن يكف عن أن يكون حياً بواسطة حياة هذا الشعب فيتخذ الشكل الذي يشير إليه هيغل بدوره بواسطة فئات زيادة الثقافة (Überdildung) أو انحراف الثقافة[33] (Verbildung).

إن نقد زيادة الثقافة أو انحرافها قد جعل من هيغل أحياناً يبدو سابقاً لـ Kulturkritik. لكن هذه الموضوعات هي تلك التي تتصل بنقد الـ Aufklärung، ولا تتصل بتاتاً بنقد الحداثة. وهي مجنّدة لدى هيغل بهدف تحديد ما يمكن تسميته إنجاز الآلية التربوية التي تحدد التاريخ، وليس من خلال نقد لتفسير التاريخ كقابلية على التحسين. وفي نهاية المطاف، يبدو لي أن هيغل حين استخدم مفاهيم وترسيمات جدلية خاصة بالنقاش حول الـ Aufklärung، قد سعى إلى إعادة صياغة الطروحات الأساسية الناجمة عن إشكالية الحضارة ولم يسعَ إلى رفضها. ولنخلص إذا بهذا الصدد قائلين إن مصطلح Kultur يعبر عن مفهوم ألماني بالتحديد يتصل بالأفكار حول التاريخ، مثل الحضارة وحلول Bildung محل Kultur يشير عند هيغل إلى محاولة

(32) Hegel, Ibid., p. 65 (trad. p. 87).

(33) Ibid.

لإعادة صياغة إشكالية ألمانية خاصة بالحضارة وبشكل أعم بمختلف طرائق التفكير بالتاريخ على أنه حضارة.

الـ Kultur عند هيغل

لكن ماذا عن المصطلح الذي يشير عادة إلى مفهوم الحضارة في اللغة الفلسفية الألمانية آنذاك؟ ما هي بالتحديد الـ Kultur عند هيغل وما هي العلاقة التي يقيمها تهميش الـ Kultur لمصلحة الـ Bildung مع إعادة صياغة إشكالية الحضارة؟

استخدم مصطلح Kultur بدوره استخدامات متنوعة. بعضها أقلّي ولا يحمل إلا أهمية فلسفية قليلة حيث يحكى فيه عن Kultur النباتات[34] أو أيضاً عن امتلاك Kultur من قبل المشتغلين بالأدب[35]. لكن يحكى كذلك عن Kultur بمعنى حضارة. في فلسفة التاريخ بحسب هيغل، أي في مجمل النصوص التي تتوسّع في فلسفة التاريخ العالمي المدونة في **موسوعة العلوم الفلسفية** (*Encyclopédie des sciences philosophiques*) وفي **مبادىء فلسفة القانون** (*Principes de la philosophie du droit*) (بالإضافة إلى النصوص التي كتبها هيغل والتي صدرت في **دروس في فلسفة التاريخ** (*Leçons de philosophie de l'histoire*)، و مقدمتها المرفقة بملاحظات التلامذة وهي مقدمة تشكل النص الذي

(34) Hegel, *Principes de la philosophie de droit*, § 52; *Encyclopédie*, § 345, add.

(35) Hegel, *Encyclopédie*, § 459, rq.

يحمل عنوان **العقل في التاريخ**، ما هو سياق ورود Kultur والذي كان بوسع هيغل فيه، ظاهرياً على الأقل، أن يستخدم Bildung بدل Kultur.

في أحد عشرة وروداً ضمن **دروس في فلسفة التاريخ**، تبدو Kultur على الدوام مرادفاً لـ Bildung، لكنها تشير إلى الـ Bildung إما بألفاظ تكون جامدة أو مقارنة، وإما تشير إلى ظروف النشأة الـ Bildung الطبيعية. تجري الأمور بالتالي كما لو أن رفع مفهوم Bildung إلى مصاف الآلية الديناميكية والقائمة بذاتها يترافق مع تضييق في معاني Kultur، إذ يستخدم المصطلح للإشارة إلى Bildung بشكل جامد لا قائماً بذاته (بالمقارنة مع ثقافات أخرى أو بالمقارنة مع ظروف النشأة الطبيعية). عند مندلسون وشيلر، كنا قد لاحظنا سابقاً أن منح قيمة توليدية إلى الـ Bildung كان يترافق في المقابل مع تخصيص لمفهوم Kultur. وهذا ما يحصل أيضاً عند هيغل، وهو المعنى الخاص الذي يسبغه على Bildung (آلية العقل كدينامية قائمة بذاتها) الذي يوجه تخصيص مفهوم Kultur نحو **الجامد والمقارن والطبيعي**.

الـ Kultur بالمعنى الجامد: يقول هيغل عن اليونان إن حضارتهم Bildung تأتي من أصل مزدوج، من اليونان نفسها ومن حضارة غريبة[36] fremde Kultur. يقول كذلك عن العالم الجرماني

(36) Hegel, *Werke*, Bd 12, p. 274 (trad. pp. 171-172).

إنه تشكّل عند اتصاله بحضارة غريبة[37]. كان قد شرح قبلها كيف أن اليونان نقلوا الحضارة إلى الرومان[38]. وقيل عن الزنج إنهم أكثر تقبلاً للحضارة الأوروبية من الهنود[39]. في هذه المرات الأربع، ورد مصطلح Kultur بمعنى مجموعة ثقافية ترثها الشعوب باتصالها مع شعوب أخرى، كميراث منقول بشكل ميكانيكي من دون إعمال العقل بأي شكل من الأشكال.

الـ Kultur بمعنى مقارن: يقول هيغل عن الزنوج أنه يمكن قياس درجة حضارتهم بحسب دينهم[40]. يمكن أن نقرّب هذا الورود من الإضافة إلى الفقرة 393 في "الموسوعة" حيث كُتِب أننا نلاقي ثقافة مهمة في أميركا ziemliche Bildung، لكنها لا تقارن في شيء بالحضارة Kultur الأوروبية. في هذين الورودين، كانت هناك مقارنة فقط بين درجة تطور مختلف المجموعات الثقافية من دون إحالتها إلى عمل العقل الذي يغذيها.

الـ Kultur الخاص بظروف النشأة الطبيعية للحضارة: في الجزء المخصص للظروف الطبيعة التي شهدها تاريخ العالم نجد الورود الأكبر لـ Kultur في نص هيغل (8 على 11). قسم "العقل في التاريخ" الذي يوسع هذا الجزء من مقدمة الدروس هو كذلك القسم حيث نجد كل ألفاظ Kultur تقريباً. يشرح فيه هيغل أن

---

(37) Ibid., p. 412 (trad. p. 265).

(38) Ibid., p. 272 (trad. p. 167).

(39) Ibid., pp. 107-108 (trad. p. 68).

(40) Ibid., p. 121 (trad. p. 76).

العامل الثاني من العوامل الثلاثة الجغرافية، وهي المناطق العليا في البلاد والسهول والشواطئ، هو الذي يجعل مراكز الحضارة (Mittelpunkte der Kultur) ممكنة[41]. ويعطي مثالاً على الصين والهند وبابل كبلدان ذات حضارة. إذا كان مصطلح Kultur قد ورد أكثر ما ورد في هذا الجزء، فهذا لأن الحديث فيه يدور عن درجة الثقافة الخاصة بالهنود الأميركيين والزنوج الذين حُمِّلوا هنا حضارة "تظل طبيعية بالكامل"[42]. هنا، لا ينظر إلى الثقافة بطريقة جامدة وحسب، بما أنه يتمّ التطرّق إلى ثقافات لا تاريخ لها وهي بالتالي جامدة من حيث طبيعتها، وقد أحيلت إلى ما يشكل الشق الثاني من العقل، ذاك الشق الجامد في مبدأ التاريخ الديناميكي وهو الطبيعة.

الـ Zivilisation عند هيغل

فلننظر الآن، في خاتمة حديثنا، إلى ورود مصطلح Zivilisation النادر جداً. لا تحتوي مجمل أعمال هيغل[43] مصطلح Zivilisation إلا ست مرات فقط ويجب فهم غالبيتها بمعنى الكياسة الكلاسيكي. وهكذا ذكر عن الإمبراطور فوهي أنه نشر العادات المتحضرة في الصين[44]، وأيضاً ذكر عن إنجلترا أنها قد كلّفت نفسها مهمة نشر التجارة والحضارة في العالم[45]. وقد

---

(41) Ibid., p. 115 (trad. p. 72).

(42) Ibid., p. 12 (trad. p. 107).

(43) اتخذنا كمدوّنة مرجعية الأعمال المنشورة في عشرين مجلد من منشورات Suhrkamp المتوفرة كذلك بنسخة الكترونية.

(44) Ibid., p. 149 (trad. p. 95).

(45) Ibid., p. 537 (trad. p. 345).

جاءت Zivilisation بهذا المعنى كذلك حين ورد الحديث عن دول أوروبا الحضارية[46].

بيد أنه لدينا نصان من مقدمة دروس حول فلسفة التاريخ حيث يبدو أن هيغل يعطي معنى آخر لـ Zivilisation. في النص الأول، يبدو المصطلح وكأنه يتلقى معنى يستند إلى مجرّد توسيع للتناقض القائم بين الهمجية والحضارة: يقول هيغل إن قواعد اللغة يمكن وضعها في مرحلة ما قبل الحضارة وإن أهميتها تتضاءل مع تقدم الحضارة[47]. وفي النص الثاني يتلقى مفهوم الحضارة على العكس معنى نقدياً بما أنه يستخدم للإشارة إلى الثقافة الشكلية البسيطة التي يتعيّن على الثقافة الحقيقية تخطيها[48]. من المؤكّد أن هيغل ينساق خلف تناقض جعل بين الجذور اللاتينية والجرمانية ليقيم تمييزاً لا ورود آخر له كما ينبغي ألا يعطى أهمية تفوق أهميته.

في إطار الـ Kulturkritik فقط، عند نهاية القرن التاسع عشر، ولدى كتاب مثل نيتشه[49] أو سبنغلر (Spengler)، تبلغ Kultur و Zivilisation مرحلة الإشارة إلى تناقض الثقافة في ديناميكيتها والثقافة في نتيجتها الجامدة وفي تحللها[50]. لكن في تلك الفترة، لن نجد لدى هيغل، كما لن نجد لدى كَنْت أو همبولت[51] هذا

(46) Hegel, *Werke*, Bd 9, pp. 89, 99.

(47) Hegel, *Werke*, Bd 12, pp. 84-85 (trad. p. 56).

(48) Ibid., p. 92 (trad. pp. 59-60).

(49) انظر مثلاً: Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, § 242.

(50) O. Spengler, *Le déclin de l'Occident*, trad. M. Tazerout (Paris: Gallimard, 1931), t. 1, Introduction, XII, pp. 65 sq.

(51) على عكس ما يؤكّده محرر مقالة "Kultur" في: J. Ritter, *Historisches* =

التناقض. حين يدور الحديث عن Zivilisation عند كَنْت، يقصد بالمصطلح معنى كياسة فحسب، مثلما يعتبر هذا المعنى هو الأساسي عند هيغل. ويدل المصطلح آنذاك إلى شيء لا يقيم علاقة حقيقية مع إشكاليات الحضارة، كما أنه لا يشير عند هيغل إلى أي مفهوم على الإطلاق.

Wörterbuch der Philosophie (Basel/ Stuttgart: Schwabe and Co., 1976), Bd. =
4, pp. 1310-1326,

وقد قام يورغ فيش (Jörg Fisch) في (Zivilisation, Kultur, pp. 725-728) بالتصحيح المفيد لتفسير الاقتراح السابع المغلوط من: *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique.*

الخاتمة

تاريخ الحضارة أو علم العقليات
استمرارية وانقطاع في الفلسفة الوضعية

فريدريك كيك

في الصفحات الأولى من أركيولوجيا المعرفة (*L'archéologie du savoir*) (1969)، وضع ميشال فوكو وجهاً لوجه نوعين من التاريخ: التاريخ الجديد للمراحل الطويلة الذي يُكثر من مستويات التحليل، "من الحركية السياسية إلى التباطؤات المميِّزة لـ "الحضارة المادية" "، والتاريخ القديم للأفكار الذي يبحث عن "الاستمراريات الكبرى في الفكر والظواهر الكثيفة والمنسجمة للفكر أو للعقلية الجماعية"[1]. تبنّى فوكو بدوره مفهوم الحضارة المادية الذي أعطاه برودل (Braudel) معنى خاصاً، حين عرّف بواسطته مجمل التقنيات

(1) M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), pp. 9-10.

التي تحوّل المجتمعات على المدى الطويل[2]، في مقابل مفهوم العقلية الذي مكّن تيار "تاريخ العقليات" الذي أسّسه فيفر (Febvre) وبلوش (Bloch) من عيش أيام مجده. من خلال هذا النص، كان فوكو نفسه ينتقل من أركيولوجيا المعرفة القريبة من تاريخ العقليات - الذي يقدّم على ما عداها دراسة كتل الفكر المنسجمة والمنغلقة على نفسها، بحسب نموذج الإبستيميات الوارد في **الكلمات والأشياء** (*Les mots et les choses*) - إلى علم سلالة أجهزة السلطة التي تقوم بتشكيل الأفراد بطريقة مادية وتهدف إلى جعلهم أكثر "كياسة" وتهذيباً وانضباطاً، بحسب نموذج السجن في المراقبة والعقاب (surveiller et punir).

عكس فوكو، بعد برودل، بهذه الطريقة النزعة التي وجهت الفكر في المجال التاريخي في بداية القرن العشرين، وبدل استخدام انقطاع العقليات ضدّ وحدة الحضارة، اكتشف في الحضارة نفسها مبدأ انقطاع أكثر عمقاً انعكس على مفهوم العقلية مستعاداً من قبل فوكو نفسه في مفهوم الإبستيمية، وجعله يبدو بحال لاتزال شديدة الانسجام. يفترض مفهوم العقلية في الواقع أن نمط التفكير في مجتمع ما وفي حقبة ما هو نمط متناغم بالكامل ومحكوم بمبدأ منطقي مشترك ومتصل بشكل ما مع ذاته، ما يلغي انقطاع العقليات الواحدة بالنسبة إلى الأخرى. الخلاصة التي يبلغها فوكو هي أن الحضارة منقطعة في كل من نقاطها، أي أن الحضارة المادية ليست

---

(2) F. Braudel: *Civilisation matérielle et capitalisme* (Paris: Armand Colin, 1967), et *Grammaire des civilisations* (Paris: Arthaud, 1987).

سوى جملة الآثار التي تنتجها حين تنتشر عبر الأجسام الخاصة للأفراد.

إنه تاريخ هذا الانقلاب الذي نود تقديمه هنا. حتى نفهم ما قد جرى، يجب أن نضع أنفسنا في الديناميكية المفهومية التي أنشأت مفهوم العقلية في بداية القرن الخامس عشر على خلفية مفهوم الحضارة الذي صنع في نهاية القرن الثامن عشر وأصبح مسيطراً في القرن التاسع عشر. الفرضية التي سنسير على هديها هي أن تشكُّل مفهوم العقلية يقابل لحظة تعقلية ضرورية لإدخال الانقطاع في التاريخ. نقطة انطلاق مفهوم العقلية هي أن البشر يملكون القدرة على "التفكير بشكل مختلف"، مستخدمين هنا عبارة أخرى من فوكو. الانقطاع في التاريخ هو أولاً من فعل دهشة عقلية بالكامل أمام اختلاف أشكال الفكر. هذه الدهشة العقلية تدخل بالتالي في حالة شدّ مع المبدأ الأخلاقي للحضارة الذي يقول إن كل البشر يساهمون بدرجات مختلفة في تقدم العلوم والتقنيات. وفي موقف مضاد لمطلب استمرارية الحضارة الأخلاقي، يتعين على مفهوم العقلية أن يعطي معنى للدهشة العقلية أمام الانقطاع الضروري لأشكال الفكر.

يسلّط نهج لوسيان فيفر الضوء على هذه الفرضية. في الكتاب المشترك الذي يحمل عنوان **حضارة. الكلمة والفكرة** (*Civilisation Le mot et l'idée*، 1930)، يحلّل لوسيان فيفر التشكُّل التاريخي لـ "مفهوم الحضارة الإنسانية المنسجمة والواحدة المطلق"[3]

(3) Lucien Febvre, *Civilisation: Le mot et l'idée* (Paris: La Renaissance du Livre, 1930), p. 20.

ويختم تحليله بالاعتراض على هذه الوحدة في القرن العشرين التي تنتج "انفصال المفهومين، العلمي والبرغماتي، للحضارة: فينتهي أحدهما إلى ذلك المفهوم القائل إن كل مجموعة كائنات إنسانية، مهما كانت وسائل تأثيرها المادي والفكري في الكون، تمتلك حضارتها؛ في حين أن الآخر يحافظ على الرغم من كل شيء على المفهوم القديم للحضارة المتفوقة التي تحملها وتنقلها الشعوب البيضاء في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، ويندمج بالأحداث كنوع من المثال الأعلى"[4]. يلاحظ فيفر أن مفهوم الثقافة في ألمانيا كان مفيداً في الاعتراض على وحدة الحضارة هذه[5]. بيد أن مفهوم العقلية هو الذي يسمح له في أعماله الخاصة كمؤرخ أن يطرح التساؤلات حول وحدة الحضارة. في مقال بعنوان الـ "شعوذة، غباء أو ثورة عقلية" (*Sorcellerie, sottise ou révolution mentale*)، يعرض فيفر مبدأ أي نهج تاريخي كان: إن المتبحرين الكبار في العلم في حقبة النهضة قد يبدون لعالم من القرن العشرين كما لو أنهم متصلون به بواسطة خيط الحضارة المتصل، ومع هذا فهم يؤمنون بمبادئ سحرية لن تتبادر إلى ذهن العالم الحديث.

"كانوا رجالاً أذكياء. كانت عقليتهم الأكثر تطوراً في قرنهم. يجب بالتالي أن تكون هذه العقلية، في تركيبتها العميقة، مختلفة بعمق عن عقليتنا. [...] يجب أن تكون عقلية هؤلاء الرجال الأكثر استنارة في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، مختلفة في تركيبتها العميقة بشكل جذري عن عقلية الرجال الأكثر

---

(4) Ibid., p. 45.

(5) Ibid., p. 38.

استنارة في زماننا. يجب أن تكون قد مرّت بيننا وبينهم ثورات عديدة، هي ثورات الفكر التي تقوم من دون ضجة ومن دون أن يتبادر إلى ذهن أي مؤرخ أن يسجّلها"[6].

فلنلاحظ في هذا القول الذي يبشّر في الكثير من وجوهه بطريقة فوكو، الجملة الآتية "كانت عقليتهم الأكثر تطوراً في قرنهم"، التي يبدو أنها تشي، في لحظة تأكيد الانقطاع الجذري في تاريخ الفكر، بحنين إلى اتصال الحضارة. وحدة الحضارة هي في الواقع مثال أعلى صنع انطلاقاً من نتاجات فكرية عظيمة قام بها بعض العلماء المنتزعين من زمنهم لأنهم الأكثر "تطوراً" فيه. لكن متى أعادهم المؤرّخ إلى ممارسات ومعتقدات المجتمع الذي عاشوا فيه، يرى نفسه منفصلاً عنهم بكتل من العقلية. وهكذا، فإن "خطيئة المفارقة الزمنية" التي يندّد بها فيفر في كتابه المهم **مشكلة عدم الإيمان في القرن السادس عشر** (*Problèmes de l'incroyance au XVI° siècle*) ليست سوى نتيجة الفكرة الأخلاقية عن الحضارة التي تجعلنا معاصرين بشكل مثالي لعلماء الماضي الكبار[7].

من أجل أن نجد مصدر هذا الالتباس في مفهوم الحضارة، بين الانقطاع والاستمرارية، يجب العودة إلى مؤسّس تيار تاريخ العقليات، الفيلسوف والمؤرخ هنري بير (Henri Berr). إن هنري بير في الحقيقة هو من نظّم وقدم العمل الجماعي "الحضارة،

---

(6) Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVI° siècle* (Paris: EHESS, 1983), p. 410.

(7) Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI° siècle: Rabelais* (Paris: Albin Michel, 1942), p. 15.

الكلمة والفكرة" في المركز الدولي للتوليف الذي كان قد أسسه. وعلى عكس محاولات الكثيرين من المشاركين في العمل لفهم فكرة الحضارة بمعنى متعدد، ولا سيّما مارسيل موس (Marcel Mauss) وبشكل أكثر حياء لوسيان فيفر، تمسك بير بفكرة وحدة الحضارة بمعنى افتُرض "تطورياً".

"إنّ ثمة مكتسباً تدريجياً، من الحيوانية إلى الإنسانية البدائية ومن الإنسانية البدائية إلى الإنسانية الحالية. هذا المكتسب، هذه الثروة المشتركة، أهي نتيجة اندماج ليس إلا؟ إن موس يؤكّد هذا الأمر. لكن في هذا النوع من العدوى المتبادلة بين المجتمعات والحضارات، يظهر بحسب موس "رأسمال عقل". [...] في تطوّر الإنسانية تنمو الـ " حضارة."[8].

فلنذكر أن هنري بير هو الذي أسس أيضاً المجموعة المسماة "تطور البشرية" في منشورات دار ألبان ميشال (Albin Michel) حيث صدرت أهم كتب بلوش (Bloch) وفيفر وغرانيه (Granet). العنوان بحدّ ذاته يلخص فلسفة بير التي تتحدث عن تطورية مبهمة تسمح بإجراء "توليف" بين كل نتاجات البشرية، ومفهوم التوليف هنا يتعارض مع مفهوم النظام عند كونت أو هيغل[9]. ومع هذا،

---

(8) Febvre, *Civilisation: Le mot et l'idée*, p. XIV.

(9) حول فكر بير ودوره في تشكيل تاريخ العقليات عند فيفر، انظر: F. Dosse, *L'histoire en miettes, des "annales" à la "nouvelle histoire"* (Paris: La Découverte, 1987), pp. 36-43, et surtout E. C. Gattinara, *Les inquiétudes de la raison: Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux guerre* (Paris: Vrin-EHESS, 1998), pp. 141-180.

حين يؤسس "مجلة التوليف التاريخي *Revue de synthèse*) (*historique* في العام 1900، يحدّد برنامجه بكلمات تنبئ بتاريخ العقليات. وينبغي، بحسب ما يقول، دراسة فكر المجتمعات المعتبرة بمثابة فرديات تاريخية من دون ربطها بصورة تطورية أو بكيانات مبهمة من نوع "روح الشعب":

"إنها مسألة علم نفس مهمة وحساسة ينبغي توضيحها، وهي تتعلّق بالدور الذي يؤدّيه العنصر الفكري في التاريخ. [...] علم نفس الشعوب الألمانية مسألة شديدة الإبهام ولا يمكن لهذه الدراسات إلا أن تكون مبهمة حين يكون موضوعها واسعاً جداً [...] فلتقم عقول قادرة على جمع التفاصيل واكتناه المجموعات بدراسة فرديات تاريخية أقل حجماً وأقل ضخامة وأكثر تحديداً أحياناً مما هي عليه الشعوب"[10].

ها قد أُعدنا من فوكو، ذاك الفيلسوف المؤرخ، إلى بير وهو فيلسوف مؤرخَ آخر، مروراً بفيفر وهو المؤرخ الحقيقي، من 1960 إلى بدايات القرن العشرين، إلى اللحظة حيث فكرة العقلية تظهر في الخطاب التاريخي. لقد ظهرت فكرة العقلية على خلفية تطورية مسيطرة في فكر علوم الإنسان والحياة فأدخلت الشك في إمكانية إقامة سلّم تطور متصل بين جميع الكائنات الحية أو البشرية. ففكرة العقلية لا تنفصل عن اكتشاف تركيبة المجتمعات. وإذا كان كل مجتمع مركب على أنه كل مغلق على نفسه، لا يمكن لنتاجاته

---

(10) H. Berr, "Sur notre programme," *Revue de synthèse*, no. 1 (1900), pp. 2-3.

الفكرية أن تكون منفصلة عن هذا الكل وخاضعة إلى رسم نمو تاريخي خطي. وهكذا، فإن الالتباس الذي التقطناه بين حضارة وعقلية هو استعادة الشدّ الذي اجتاز علوم الإنسان في القرن التاسع عشر بين نموذج معياري يمكنه تسميته بالنموذج التطوري بمعنى أنه يدرج كل النتاجات الإنسانية في تطور متصل، وبين نموذج معياري يمكن تسميته، بعد السيطرة على المفارقة الزمنية، بالبنيوي، بمعنى أنه يعمل على رصد البُنى الاجتماعية والعقلية المنغلقة على نفسها. سنتابع هذا الشدّ في الجزء الأكبر من التحليل الآتي. لكن، يجب لهذه الغاية، مغادرة المجال التاريخي، الخاضع مهما كان إلى مبدأ الاستمرارية الزمنية من أجل الدخول في تاريخ العلم الاجتماعي الذي يشكّل الانقطاع المكاني بين المجتمعات المختلفة نقطة انطلاقه[11].

بهدف إعادة قراءة تشكل مفهوم الحضارة في القرن التاسع عشر، سيكون دليلنا هو الذي أعطى إلى فكرة العقلية أرضيتها المفهومية والعلمية. إنه لوسيان ليفي برول (Lucien Lévy-Bruhl) صاحب العديد من الكتب حول "العقلية البدائية" بين العامين 1910 و1939. حين نشر **العقلية البدائية** (*La mentalité primitive*) في العام 1922، شرح السبب الذي جعله يضع في عنوان عمل علمي مفهوماً انتقل إلى اللغة الشائعة فقال:

---

(11) إنها نقطة أساسية لدى بير، وبدرجة أقل لدى فيفر وهي نقطة تقول إن التاريخ يجب أن يتشكل ضد علم الاجتماع بمعنى أن علم الاجتماع وحده قادر على توليف الظواهر الإنسانية: "مهما كان علم الاجتماع مشروعاً ومهماً، فهل يستهلك التاريخ بأسره؟ لا نظن هذا"، انظر: Berr, "Sur notre programme," *Revue de synthèse*, p. 5

"حين صدر كتاب **الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا** (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) منذ اثني عشر عاماً، وجب آنذاك أن يسمى "العقلية البدائية". لكن بما أن عبارات "عقلية" وحتى "بدائية" لم تكن قد دخلت كما اليوم في اللغة الشائعة، تخليت عن هذا العنوان في ذلك الوقت"[12].

يعرّف ليفي برول العقلية بوصفها "نمط" وبطريقة مشابهة لنهج فيبر الذي بنى "روح الرأسمالية" على أساس أنها "نمط مثالي"[13] أي نموذج يجمع كل السمات المنسجمة في ما بينها في مجتمع ما والتي تسمح بإقامة فرق جذري مع مجتمع آخر[14]:

"سأسعى جاهداً إلى تكوين، إن لم يكن نمطاً، إنّما على الأقل مجموعة من السمات المشتركة بين مجموعة من الأنماط المتشابهة، وإلى تعريف السمات الأساسية في العقلية الخاصة بالمجتمعات

---

(12) L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (Paris: Alcan, 1922).
لتاريخ مفهوم العقلية الذي يرجع إلى ليفي برول، بنبرة الشك أو التنديد، انظر:
J. Le Goff, "Les mentalités, une histoire ambiguë," dans: J. Le Goff et P. Nora, *Faire de l'histoire III, nouveaux objets* (Paris: Gallimard, 1974), pp. 106-129, et G. E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, trad. F. Regnot, *Pour en finir avec les mentalités* (Paris: La Découverte, 1993).

(13) M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski (Paris: Flammarion, 2000).

(14) أدخل مفهوم النمط في علم الاجتماع منذ علم الحياء لإميل دوركهايم (Emile Durkheim) في **قواعد منهج علم الاجتماع** (*Les règles de la méthode sociologique*) من أجل "تقصير العمل العلمي باستدال التعددية غير المحددة لدى الأفراد بعدد محصور من الأنماط" (Paris: Flammarion, 1988, p. 173).

الدنيا. وحتى أتمكن من استخراج هذه السمات بشكل أفضل، سأقارن هذه العقلية بعقليتنا، أي بعقلية المجتمعات المتحدّرة من الحضارة المتوسطية حيث نمت الفلسفة العقلانية والعلم الوضعي. ثمة فائدة واضحة، بالنسبة إلى رسم أولي، في اختيار نمطين ذهنيين يسهل علينا تقصيهما وحيث تقوم بينهما مسافة قصوى. فبين هذين النمطين ستكون الفوراق الأساسية الأكثر بروزاً وسيكون حظها في الإفلات من ملاحظتنا قليلاً"[15].

يجب التشديد بقوة على هذه النقطة: لا يفترض ليفي برول في أي لحظة أن المجتمعات البدائية تحمل عقلية أو رؤية للعالم خاصة بها ومختلفة بشكل جذري عن عقلية المجتمعات الحديثة. لقد اكتشف في المعطيات الإثنوغرافية الخاصة بالمجتمعات البدائية وقائع غير مفهومة ظاهرياً بالنسبة إلى العلم الحديث، فأضاء بعضها ببعضها الآخر حين جمعها ضمن "نمط" مشترك أسماه عقلية. إن العمل الذهني الذي تجعله هذه الوقائع مرئياً ليس بالتالي خاصاً بالمجتمعات البدائية بما أنه موجود كذلك في المجتمعات الحديثة ولكنه أكثر وضوحاً في المجتمعات البدائية لأنه مُمَأسس بالتحديد، تحت أشكال معتقدات وممارسات سحرية وشعائر أو خرافات، بدل أن يكون مخبأً أو مستبطناً كما في المجتمعات الحديثة.

يبيّن هذا النهج التنميطي بشكل جذري خطأ الرسم التطوري لتقدّم الحضارة، وإذا كان ليفي برول قد احتفظ بمصطلح "متحضّر"

(15) L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: Alcan, 1910), p. 21.

لتسمية عقليات المجتمعات الحديثة المحكومة أساساً بالعلم، فهو لم يقصِ تراتبية من حيث القيمة لكنه مجرد مصطلح استخدم بهدف المقارنة يحيل إلى ما يفهم بشكل شائع بعبارة المجتمع المتحضر. فالحضارة عند ليفي برول لم تعد قيمة بل هي نمط اجتماعي أي بنية فكر تتعايش في أي عقل إنساني مع العقلية البدائية.

"يعتقد المتحضّر أنه يمتلك أسباباً وجيهة جداً حتى يظن أنه متفوّق على "البدائيين"، وانطلاقاً من هذه القناعة استنتج لفترة طويلة، من دون انتباه منه، أنه ليس من الضروري بذل جهد لمعرفة "البدائيين" كما هم. من هنا ترسّخت الأحكام المسبقة التقليدية والأفكار المسبقة بخصوص "المتوحشين" والتي سيطرت حتى أيامنا هذه تقريباً. إنها لحياة عقلية شديدة الغرابة والفائدة تلك التي تجاهلها علم الإنسان المتكبّر والكسول"[16].

حين اعتنق ليفي برول نهج دوركهايم في علم الاجتماع، ولا سيّما حين عرّف العقلية بوصفها مجموعة من "التمثلات الجماعية" المتصلة في ما بينها من طريق مبدأ منطقي مشترك[17]، انتقد مدرسة تايلور (Tylor) وفريزر (Frazer) الأنثروبولوجية التطورية التي تعتبر

---

(16) L. Lévy-Bruhl, " L'âme primitive," *Bulletin de la société française de philosophie*, XXIX, Séance du 1er juin 1929, p. 110.

(17) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 1.

مفهوم التمثل الجماعي وضّحه دوركهايم في مقاله:

"Représentations individuelles et représentations collectives" الصادر في العام 1898 في: *Revue de métaphysique et de morale* وقد أعيد نشره في: *Sociologie et philosophie* (Paris: P. U. F., 1996).

أن التقدّم في تاريخ العقل البشري هو عبارة عن انتقال من أخطاء البدائيين إلى استقراءات العلم الصحيحة. وقد أكّد ليفي برول، ضدّ الطريقة الفردية والنفسية لدى تايلور وفريزر، أن كل مجتمع لديه عقلية خاصة به وأن هذه العقلية لا يمكنها، كنتاج اجتماعي، أن تكون نسيجاً من الأخطاء[18]. لكن خلف الأنثروبولوجيا التطورية البريطانية التي استهدفها برول على الدوام، كان يستهدف أيضاً فلسفة التاريخ عند أوغست كونت والتي حاول أن يفصل عنها النهج الاجتماعي. خطأ كونت، بنظر ليفي برول، هو أنه بنى علم الاجتماع قبل أن يمتلك كل الوقائع حول كل المجتمعات البشرية. فقد أعاد كونت بالضرورة إنتاج الأحكام المسبقة التي سادت عصره، حين أكّد أن كل المجتمعات البشرية يجب أن تنتقل بالضرورة إلى الحالة الوضعية، بما أنه لم يستطع أن يسند هذا القول إلا على دراسة الحضارة الخاصة به.

"ليست بفكرة جديدة أن تدرس الوظائف العقلية العليا بواسطة الطريقة المقارنة، أي المتبعة في علم الاجتماع. فأوغست كونت كان قد قال هذا الأمر بوضوح في "درس الفلسفة الوضعية"،

---

(18) فلنذكر بعنوان كتاب تايلور المهم وهو: Edward B. Tylor, *Primitive Culture* (Londres: Murray, 1871), trad. P. Bruner, *La civilisation primitive* (Paris: Reinwald, 1876).

يقصد تايلور بكلمة "ثقافة" مجموع النتاجات المادية والروحية لدى مجتمع ما، وهو ما يتعارض مع الرسم الخطي للحضارة. بيد أن علم النفس الفردي لدى تايلور يجبره على تعريف "الحضارة البدائية" بوصفها نسيج من الأخطاء، وهو ما يفقد المعنى "البنيوي" لمفهوم الثقافة.

[...] وقد كانت الفكرة خصبة. لكنها لم تحمل ثمارها فوراً، لا عند كونت نفسه ولا عند خلفائه المباشرين بهذا القدر أو ذاك. عند كونت، وجدت الطريق قد قطع بواسطة علم اجتماع ظنت أنها تستطيع أن تركِّبه من هنا ومن هناك وقد كان في الواقع فلسفة للتاريخ. وقد ظن كونت أنه أثبت أن قانون الحالات الثلاث يعبر بالتحديد عن التطور الفكري لدى الإنسانية المعتبرة ككل، وكذلك تطور مجتمع معين، مهما كان. لم يكن يحتاج بالتالي، في سبيل تأسيس علم الوظائف العقلية العليا، أن يبدأ بدراسة مقارنة لهذه الوظائف في مختلف أنواع المجتمعات الإنسانية. [...] لقد بنى كونت عقيدته طبقاً لنمو الحضارة المتوسطية لكنه لايشك، من حيث المبدأ، بأن القوانين المكتشفة بهذه الطريقة ليست صالحة لكل المجتمعات البشرية. فكونت هو حقاً، بمعنى من المعاني، المبادر إلى علم وضعي للوظائف العقلية. [...] لكنه لم يقم بالبحث عن الوقائع التي يستلزمها هذا العلم"[19].

هكذا، يشير ليفي برول إلى نزعة متناقضة مزدوجة لدى كونت: من ناحية، علم حقيقي للوظائف العقلية، وهو مفهوم سيحلّ محله فيما بعد مفهوم العقلية، الذي يدرس، انطلاقاً من العوامل البيولوجية المحددة للنشاط الذهني، كل نتاجاته في الحياة الاجتماعية بحسب العوامل المحددة الاجتماعية البحتة؛ من ناحية أخرى، تضع فلسفة للتاريخ، انطلاقاً من مطلب الحضارة الأخلاقي،

(19) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 4-5.

كل الوقائع البشرية على خط النمو ذاته. لدينا من ناحية، إذاً، التأكيد القائل إن كل مجتمع يمتلك عقليته بحسب الطريقة التي يستخدم فيها الظروف الشاملة للحياة العقلية طبقاً لتركيبته الخاصة؛ ولدينا من ناحية أخرى التأكيد بأن كل المجتمعات يجب أن تسلك طريق الحضارة الوحيد.

إذا ما عدنا إلى نص كونت نفسه، يلفتنا وجود هذه النزعة المزدوجة التي تفصل النصين حيث يعرض قانون الحالات الثلاث بأكبر قدر من الحزم في: **مخطّط الأعمال العلمية الضرورية من أجل إعادة تنظيم المجتمع** (*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* – 1822) والدرس الأول في **محاضرات في الفلسفة الوضعية** (*Cours de philosophie positive* – 1826). في **مخطط الأعمال**، يرد مفهوم الحضارة مرات عدة: كما بيّن ج. كانغيلام (G. Canguilhem)، يستعير كونت من أطباء مدرسة مونبيليه نموذج السير على الأقدام البيولوجي من أجل أن يصف التقدم التاريخي كمسيرة للحضارة[20]: تمرّ البشرية، المعتبرة جسماً واحداً، عبر لحظة توازن غير مستقر أولى (هي

---

(20) G. Canguilhem, "Histoire des hommes et nature des choses dans le plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société," *Etudes philosophiques* (juillet-septembre 1974), pp. 293-297,

يستند كانغيلام للدفاع عن الأصل الفيزيولوجي إلى انضمام *Eléments de physiologie* لـريشوران (Richerand) و*Nouveaux éléments de la science de l'homme* لـبارتيز إلى المكتبة الوضعية (bibliothèque positive)، وهي كتب تضع فيزيولوجيا حقيقية لعملية السير على الأقدام. انظر أيضاً: P. Macherey, *Comte: La philosophie et les sciences* (Paris: P.U.F., 1989), pp. 13 sq.

الحالة الدينية) تليها لحظة سقوط (هي الحالة الميتافيزيقية) قبل أن تستعيد توازنها النهائي (في الحالة الوضعية).

"يسير تقدم الحضارة بحسب قانون ضروري. تثبت تجربة الماضي، بالقدر الأكبر من الحسم، أن الحضارة خاضعة في نموها التدريجي إلى مسيرة طبيعية لا مهرب منها، مشتقّة من قوانين التنظيم البشري لتصير بدورها القانون الأعلى الذي يتحكم بكل الظواهر السياسية"[21].

تعتبر الكلمات الأخيرة من هذه الفقرة الشهيرة مهمة من أجل فهم سياق الفقرة: نشر كونت مخطط الأعمال في **النظام الصناعي** (Le système industriel) لسان سيمون (Saint-Simon)، وهو قد تموضع آنذاك في سياق محاولة سان سيمون من أجل قيام تحالف بين العلماء والصناعيين بهدف جعلهم يقودون المجتمع ما بعد الثوري. وهكذا، فإن تقدم الحضارة، وهي فكرة أخذها كونت في جزئها الأكبر عن كوندورسيه، قد وضع بشكل حاسم في خدمة المشروع السان سيموني الخاص بإعادة تنظيم المجتمع حول معتقدات أنتجها العلماء والصناعيون. يأخذ كونت كذلك عن سان سيمون صياغة قانون الحالات الثلاث الذي وجدت ملامحه الأولى عند تورغو[22] (Turgot). وما هو خاص بكونت في المقابل، وما

(21) "*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*," dans: A. Comte, *Système de politique positive* (Paris: Carilian-Goeury et Dalmont, 1854), IV, Appendice, p. 89.

(22) يقال إن سان سيمون اكتشف قانون الحالات الثلاث خلال نقاش كان قائماً بينه وبين الدكتور بوردان (Burdin)، انظر: H. Gouhier, *La jeunesse d'A. Comte et* =

حثّه على القطع مع سان سيمون، هو وضعه جانباً نشاط الصناعيين ليقدّم عليه المفاهيم العلمية. فكونت يعتبر أن توحيد المفاهيم العلمية بواسطة الفكر وحده الكفيل بتوحيد النشاطات الفوضوية التي يقوم بها الصناعيون على أرض الواقع. وهكذا، عمل كونت على محاضرات في الفلسفة الوضعية بهدف أن يبين للعلماء أن نمط التفكير ذاته يخترق كل العلوم النظرية في ما وراء تنوعها الظاهر. لكن هذا الانتقال في نهج كونت يقود إلى تخلّي عن مفهوم الحضارة. في **مخطط الأعمال**، كان مفهوم الحضارة يهدف إلى جمع مفاهيم العلماء ونشاطات الصناعيين، بينما يؤدي الفن دوراً وسيطاً بين هذين القطبين على المستويين النظري والعملي:

"تكمن الحضارة بحد ذاتها، في تنمية الفكر البشري من ناحية وفي تنمية عمل الإنسان في الطبيعة من ناحية أخرى، ويأتي هذا العمل نتيجة ذاك الفكر. بكلمات أخرى، العناصر التي تتكون منها الحضارة هي: العلوم، الفنون الجميلة والصناعة [...]. حين ننظر إلى الحضارة من وجهة النظر هذه، يصير من السهل الاحساس بأن حالة التنظيم الاجتماعي تابعة أساساً لحالة الحضارة وأنه ينبغي النظر إليها كنتيجة"[23].

إنه لمن الملفت في هذه الحال ألا يعود الدرس الأول في **محاضرات الفلسفة الوضعية** يتضمّن أي ذكر لمفهوم الحضارة.

= *la formation du positivisme* (Paris: Vrin, 1933), t. II, pp. 270 sq.

(23) "*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*," dans: Comte, *Système de politique positive*, p. 86.

وما حلّ محل مسيرة الحضارة المعتبرة بمثابة جسم يمتلك نشاطاً عملياً بقدر ما هو نظري، هي مسيرة الفكر البشري التي توالت فيها حالات ذهنية نظرية حصراً.

"الفكر البشري بطبيعته، يستخدم على التوالي في كل واحد من أبحاثه، ثلاثة طرائق للتفلسف يأتي طابع كل واحدة منها مختلفاً في جوهره عن الآخر وحتى متناقضاً معه بشكل جذري: أولاً الطريقة الدينية، وبعدها الطريقة الميتافيزيقية وأخيراً الطريقة الوضعية. من هنا تنبع ثلاثة أنواع من الفلسفة، أو من أنظمة المفاهيم العامة حول مجمل الظواهر وهي فلسفات تستثني الواحدة منها الأخرى؛ فالأولى هي نقطة الانطلاق الضروري للذكاء البشري والثالثة هي حالته الثابتة والنهائية، والثانية مصممة فقط لتكون مرحلة انتقالية"[24].

دعونا نلاحظ أن هذه الفقرة التي تعنى بالانتقال من مسيرة الحضارة إلى مفاهيم الفكر البشري ومعها الانتقال من العملي إلى النظري ومن السياسة إلى الفلسفة، تسجل تحوّلاً في مخطّط فكر كونت، من الاستمرارية إلى عدمها. ففي حين أن نموذج مسيرة الحضارة يستتبع استمرارية بين كل الحالات، بما أنه نموذج بيولوجي وخطّي، فإن نموذج الفكر البشري يستتبع عدم استمرارية جذرية، بما أن الحالة الميتافيزيقية هي مجرّد "تعديل" في الحالة الدينية التي تحمل في المقابل طابعاً "مناقضاً جذرياً" للحالة

(24) A. Comte, *Cours de philosophie positive* (Paris: Hermann, 1998), t. I, p. 21.

الوضعية. وفي حين أن **مخطّط الأعمال** يؤكد أن المجتمع سينتقل بشكل غير منقطع إلى الحالة الوضعية من دون حدوث ثورة سياسية جديدة، بما أن هذه هي المسيرة الضرورية للحضارة، فإن كتاب "**محاضرات في الفلسفة الوضعية**" يبين أن مجيء الفلسفة الوضعية يستتبع ثورة حقيقة في الفكر بالمقارنة مع الفلسفة الدينية، وهي ثورة يمكن تشبيهها بثورة كوبرنيكوس بما أنها تحدث انتقالاً من الطريقة الذاتية التي تتصوّر كل ظواهر العالم بحسب نموذج الظواهر الإنسانية، إلى الطريقة الموضوعية التي تنطلق من العالم لتبلغ الإنسان.

هكذا، يمكن أن نبيّن أن هذه الازدواجية في نصوص كونت الأولى والتي تنجم من دون شك عن ازدواجية كونت في علاقته مع سان سيمون ومع الفلسفة، تجتاز ميراث الفكر الكونتي حول الحضارة لدى أتباعه الوضعيين. فعند ليتري (Littré) الذي هو الناقل الأساسي لأفكار كونت عند الجمهوريين الفرنسيين ومؤسس مجلة **الفلسفة الوضعية** (*La philosophie positiviste*)، يُستخدم مفهوم الحضارة بمعنى معياري واضح، فيدلّ على المهمة التي تُقصر بالمفكرين الوضعيين وهي نقل الشعوب التي بقيت في حالة الهمجية الدينية إلى الحضارة، أي إلى الوضعية، بحسب نهج أدى دوراً أيديولوجياً رئيساً في السياسة الاستعمارية التي اعتمدتها الجمهورية الثالثة[25]. ترتكز الحضارة، بالنسبة إلى ليتري، على

(25) *La philosophie positive* لليتريه (Littré) نشرت العديد من المقالات المساندة للسياسة الاستعمارية التي اتبعها جول فيري في حين أن مجلة *La revue occidentale* =

إمكانية النقل الحضاري، أي على كون كل مجتمعات كوكب الأرض تقف على درجات من سلم الحضارة، علماً أن الاستمرارية بين هذه الدرجات تؤكد بشكل اختباري فرضية كونت حول استمرارية النمو الإنساني[26]. يشدّد ليتري على الاستمرارية بين الأشكال الاجتماعية للفكر بهدف تبرير إمكانية انتقال الأفراد والشعوب من نمط التفكير الديني إلى نمط التفكير الوضعي من دون عنف، مع دراسة الظروف التاريخية للانتقال إلى الحالة الوضعية بحسب حالة كل مجتمع.

"إن نقل حضارة شعب إلى شعب آخر يجب أن تكون مذكورة بين الحالات حيث التجربة وحدها بإمكانها أن تعلمنا عن النتيجة لتحديد السلوك الذي يجب اتباعه. فربما اعتبر كلّ رجل يفكر في زاويته أنه لا حاجة سوى إلى التربية من أجل تحويل الأمم الهمجية إلى أمم حضارية، وأن جيلاً واحداً من المفترض أن يكفي لإجراء هذا التحوّل. لكن التاريخ، من كل صوب، يكذب هذا الافتراض. تحتاج الأمة المتوحشة إلى زمن حتى تستوعب أفكار أمة حضارية"[27].

على العكس، يشدد جون ستيوارت ميل، وهو تلميذ كونت

= لبيار لافيت (P. Laffitte) كانت معادية للاستعمار بحسب آخر مواقف لكونت ضد غزو الجزائر.

(26) كان كونت قد تقدم بفكرة كهذه في **مخطط الأعمال**: علم الاجتماع "يمتلك وسائل عامة للتأكد، بمعزل عن علاقته الضرورية مع الفيزيولوجيا. هذه الوسائل تستند إلى أن كل درجات الحضارة الإنسانية تتعايش في مختلف نقاط الأرض، بالنظر إلى الحالة الراهنة للجنس البشري المعتبر في كليته"، المصدر نفسه، ص 130.

(27) E. Littré, "De la philosophie positive", paru dans: *Le National*, le 22 novembre 1844, reproduit dans: A. Comte, *Philosphie des sciences*, textes réunis par J. Grange (Paris: Gallimard, 1996), p. 364.

الأهم في إنجلترا والوريث الناقد للوضعية، على الانقطاع بين أنماط التفكير لأن الواحد منها محكوم بمبادئ منطقية مختلفة. وإذا كان ستيوارت ميل يستخدم فكرة الحضارة في كتابه حول كونت والذي يحمل عنوان **أوغست كونت والوضعية** (*Auguste Comte et le positivisme*)، فهو يفعل هذا بمعنى غير معياري، بل باعتبار الحضارة حالة مجتمع نسبة إلى نمط تفكير، إلى درجة أنه يمنح المجتمعات البدائية "حضارة مادية"[28]. وحين يلخّص ميل فلسفة التاريخ عند كونت، يتحدث عن تاريخ كوني وليس عن تقدم الحضارة، حتى أنه يلوم كونت على غياب الصلة بين وصف التاريخ الماضي لديه وبين مخططاته لمجتمع المستقبل، في حين أن فكرة الحضارة كان من المفترض بها بالتحديد أن تقيم هذه الصلة[29]. مِيل أقرب إذاً إلى تحليل العقليات، وهو تحليل يأخذ في الحسبان بنية الفكر الخاصة بكل شعب، منه إلى الرسم الخطي لنمو الحضارة الذي استعاده ليتري. وفي الواقع، حاول ميل أن يؤسّس في إنجلترا "إيثولوجيا" أو علم الطباع القومية، بما أنه يختم **النظام المنطقي** (*Le système logique*) بعلم نفس فردي وجماعي[30]؛ لكن فشل

---

(28) J. S. Mill, *Auguste Comte et le positivisme* (Paris: L'Harmattan, 1999), p. 42:

"نحن نعلم أي درجة عالية من الحضارة المادية كما من النمو الأخلاقي والفكري قد سبقت تحول أهم شعوب العالم إلى الاعتقاد بإله واحد"، هذا الموقف الذي يستبق المقاربة النسبية للحضارات في القرن العشرين يمكن أن يكون مرتبطاً بتقدمية ميل في مجال التفكير بالعادات، ولا سيّما في ما يتعلق بمسألة المرأة.

(29) Ibid., pp. 117-132.

(30) J. S. Mill, *Système de logique* (Paris: Hachette, 1889), t. II, pp. 414 sq.

هذا المشروع قد أرغمه على الإلتفات نحو الاقتصاد السياسي، مستعيداً في النهاية الطروحات النفعية التي قدمها والده وصارت دراسة الطباع القومية في إنجلترا من فعل علماء الأنثروبولوجيا الذين استوحوا علم الأحياء لدى داروين (Darwin) أكثر ممّا كان من فعل علماء نفس استوحوا علم النفس لدى ميل[31]. وهكذا، نجد لدى ميل محاولة لرفض التطورية الكونتية لمصلحة علم البنى المنطقية في الفكر، لكن يمكن القول إن هذا المشروع قد فشل.

إذا ما وضعنا موقف ليفي برول على خلفية هذا الميراث الوضعي، بدا لنا مثيراً للاهتمام بشكل ملفت. فهو، على غرار ميل، يرفض الرسم الخطّي لنمو الحضارة ويدرس مختلف أنماط التفكير بوصفها بنى منطقية مختلفة. لكن، على غرار ليتري، يعتقد أن أنماط التفكير هذه لا يمكن أن تتمّ ملاحظتها إلا في تاريخ المجتمعات البشرية لا في علم نفس الإنسان الفرد[32]. يحاول ليفي

(31) G. W. Stocking, *Victorian Anthropology* (Londres-New York: Free Press, 1987), pp. 36-41.

(32) كان ليتري قد اعترض على تفسير ميل الوضعي حول وضعية المنطق والذي عثر ميل على أسسه في علم النفس الفردي في حين أن ليتري واجهه بالتجربة التاريخية. انظر: E. Littré, "La philosphie positive, L. Auguste Comte et M. J. Stuart Mill," *Revue des deux mondes* (15 août 1866), p. 853: "هنا، على عكس الاعتقاد بأن التجربة بحاجة إلى المنطق، أظن أن المنطق هو الذي يحتاج إلى التجربة. إذا كانت الحقائق العلمية غير صحيحة إلا منطقياً، فهي لن تخرج من حلقة الفرضيات العادية؛ لكن حين تكون التجربة هي التي قدمتها تقوم نظرية الاستقراء المنطقية. وبعيداً من أن تكون الفلسفة الوضعية معتمدة على المنطق، بل هو المنطق الذي يعتمد على الفلسفة الوضعية" يحسم ليفي برول النقاش عند اكتشافه في التجربة التاريخية منطقاً اجتماعياً هو منطق "العقليات".

برول بالتالي أن يمسك بالطرفين النقيضين معاً في فكر كونت: في الفكر بنى منقطعة في ما بينها لكن لا يمكن دراستها إلا ضمن النسيج المتصل للتاريخ البشري. لكن عند استبدال مسيرة الحضارة بالتاريخ البشري، يهمل ليفي برول البعد الأخلاقي والمعياري في الاستمرارية التاريخية لمصلحة علم الانقطاعات الفكرية في التاريخ[33]. وإنه لمن الملفت، في كتابه الذي يحمل عنوان **فلسفة أوغست كونت** (*La philosophie d'Auguste Comte*) الصادر في العام 1900 والذي ينبئ في الكثير من جوانبه بأعماله حول العقلية البدائية، ألا يقدّم ليفي برول في أي مكان قانون الحالات الثلاث بوصفه مسيرة للحضارة بل قدمه بوصفه قانوناً نفسياً وتاريخياً يبيّن التوالي التاريخي لأنماط تفكير متناقضة جذرياً في ما بينها:

"لا يهدف قانون الحالات الثلاث إلى التعبير عن التطور الديني عند البشرية. هو لا يتصل إلا بمسيرة الذكاء الإنساني ويعلن عن الفلسفات المتوالية التي اعتمدها هذا الذكاء في تفسير الظواهر الطبيعية. باختصار، هو قانون عام لتطور الفكر"[34].

"كان المرور المتتالي بالحالات الثلاث وبترتيب لا يتغيّر هو الشكل الضروري لتقدم الفكر الإنساني في معرفة الظواهر. ويرتكز

---

(33) إن رفض أي بعد معياري في علم الاجتماع، وهو رفض يقارن بمبدأ Wertfreiheit أو استحقاق الحرية عند ماكس فيبر، يقبع في قلب الكتاب المفصلي الذي وضعه ليفي برول، بين أعماله المتصلة بفلسفة التاريخ وأعماله حول العقلية البدائية وعنوان هذا الكتاب هو: *La morale et la science des moeurs* (Paris: Alcan, 1903.

(34) L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte* (Paris: Alcan, 1900), p. 43.

هذا الشكل على طبيعة العقل. في فكر كونت، يمكن تسمية قانون الحالات الثلاث بقانون نفسي مثلما هو تاريخي"[35].

هذا التحوير المنطقي في الوضعية الذي يغفل منها هذا البعد التاريخي، ناجم عن تأثيرين مهمين في فكر ليفي برول. أولهما الـ Völkerpsychologie أو علم نفس الشعوب الذي استكشف ليفي برول أسسه الفلسفية في ألمانيا من عصر لايبنتز. **دراسة حول تطور الوعي الوطني في ألمانيا** (*L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne*, 1890). فعلم نفس الشعوب يرتكز على المبدأ القائل إنه ينبغي دراسة كل شعب بحسب تركيبته الخاصة، سواء في تكوينه المادي أم في أشكال تفكيره، ولاسيّما من خلال لغته[36]. بيد أن ليفي برول يستند أساساً إلى المراجعة النقدية للوضعية التي أجراها رونوفييه[37] (Renouvier). فقد انتقد هذا الأخير في

---

(35) Ibid., p. 52.

(36) أسس هيمان ستاينتال (Heymann Steinthal) وصهره موريتز لازاروس (Moritz Lazarus) الـ Völkerpsychologie في العام 1859 في ألمانيا حين أطلقا في برلين مجلة *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. كان مشروعهما هو نقل فلسفة هيغل للتاريخ إلى المجال الاختباري في الخط الذي رسمه همبولت من خلال دراسة اللغات.

(37) في واحدة من أولى المقالات التي كتبها ليفي برول، وصف بالطريقة الآتية تأثير نقد النقد عند رونوفييه في معاصريه قائلاً: "كان "النقد الفلسفي" (Critique philosophique) واحداً من أهم العناصر في النشاط الفلسفي في بلادنا، [...] انتشرت عقيدة نقد النقد أكثر فأكثر: أصبحت الدلالات على تأثيرها أكبر كل يوم، ولمن يعرف قليلاً طلابنا، ما من شك في أن جزءاً كبيراً من الشباب الفلاسفة يتغذّون بها، [...] في =

وضعية كونت تطبيع الحضارة: بحسب رونوفييه، لايمكن مقارنة الحضارة بجسم حي، بما أنها، كما أثبت كَنْت، مطلب أخلاقي وليست من فعل الطبيعة. يميز رونوفييه بالتالي بوضوح في مفهوم الحضارة بعدها الأخلاقي عن مجالها الوصفي: إذا كان من الواجب المحافظة على البعد الأخلاقي في الحضارة، فإنه لا يمكن مزجه مع صيرورة التاريخ البشري الضرورية[38]. ومع هذا، فإن رونوفييه لا يتخلّى عن دراسة تاريخية لأشكال الحضارة، لأنه سيكون من اللاأخلاقي أيضاً ألا تتمكن الحضارة من أن تصير حقيقية؛ لهذا السبب يطلب من المؤرخ أن يأخذ في الحسبان أن موضوعه ليس من فعل الطبيعة بل هو مثال تحقّق في الطبيعة. بهذا المعنى الدقيق جداً يقترح رونوفييه دراسة مختلف المجتمعات بوصفها أشكالاً متعددة للتركيبة المنطقية ذاتها التي لايمكن تحقيقها بالكامل في التاريخ والتي تظل على حدوده كنقطة محورية نصبو إليها:

= تاريخ العقائد الفلسفية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يبدو نقد النقد مدعواً إلى احتلال واحد من الصفوف الأولى". ("L'année philosophique de François Pillon," *Revue philosophique* (1892), p. 72).

(38) C. Renouvier, *La critique philosophique* ([s. l.]: [s. n.], 1874), I, p. 322:

ماذا يمكن أن يعنيه القانون الأخلاقي ضمن فرضية الحركة الضرورية، أي فرضية إمكانية وجود مسيرة واحدة في التاريخ؟ في معطى كهذا، سيكون القانون الأخلاقي مطابقاً أو غير مطابق للقانون التاريخي، أي أنه سيحكم بالضروري أو المستحيل. الحكم بالضروري أمر لا فائدة منه والحكم بالمستحيل أمر لا فائدة منه أيضاً ومناقض كذلك. في التاريخ الذي أصبح ديناميكية أو علم الأجنة، لن يكون هذا الحكم المثالي سوى وهم".

ذكره: C. Canguilhem [et al.], *Du développement à l'évolution au XIX siècle* (Paris: P.U.F., 1995), p. 24.

"لا يمكنني أن أقبل بوجود تناقض شكلاني بين الحضارة وطبيعة الجنس البشري الذي ينظر إليه كجنس يتعيّن على كل فرد فيه أن يقوم تماماً بما هو مكلّف به. [...] الانحطاط الذي نصفه بالتناقض بين الحضارة والطبيعة [...] قد كان من فعل الحرية. [...] وهكذا فإن الحرية تصنع الوحدة العميقة بين الظواهر التي تبدو لنا متناقضة، لأن الحرية قوة خير وشر متساويين ويقع على عاتقها ان تقضي مع مرور الزمن على الفوضى التي استطاعت وحدها أن تتسبب بها. أنا لا أشك في أن هذا كان في الحقيقة فكر كَنْت، وكان هو شعور روسو المشوّش. للأسف، ينقص تفسيرات التلميذ والمعلم التطبيق الجدي لفكرة الإرادة الحرة النقية والقوية على تاريخ الإنسان"[39].

بالتالي، حين نبيّن أن الإنسان البدائي إنسان متحضر، بقدر ما هو حرّ واجتماعي في وقت واحد، نستطيع أن نضع حداً، بحسب رونوفييه، لـ "تناقض الحضارة" الذي تحدث عنه روسو، وهو ما يبرر دراسة "العقلية البدائية". كل مجتمع هو إذاً مجتمع حضاري، ولاوجود لمجتمع حضاري في وقت واحد. هذه البنية المنطقية المشتركة بين كل المجتمعات والتي لايحققها بالكامل أي مجتمع هي ما يسميه رونوفييه بكلمة تعاضد التي ستصير واحدة من الأفكار الرئيسة في علم الاجتماع لدى دوركهايم. يتضمّن كل مجتمع شكلاً

(39) C. Renouvier, "Solution à l'antinomie de la civilisation," dans: *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* (Paris: Ernest Leroux, 1896), p. 11.

من أشكال التعاضد، أي أنه يجمع أفعالاً وأفكاراً في بنية شاملة تحقق بطريقتها مثال الحضارة[40].

هكذا يفك رونوفييه وبعده ليفي برول التناقض بين استمرارية مسيرة الحضارة وانقطاع بنى الفكر الاجتماعية، بواسطة طريقة تحليل تجد في كل مجتمع مؤشر الحضارة، من دون التخلي عن الطابع المركب لهذا المجتمع. وهكذا يمكننا القول إن الحضارة موجودة في كل مجتمع بشكل متقطع، أي إنها موجودة بما هي مثال أعلى تحققه جزئياً البنى الاجتماعية. لفهم هذه النقطة، يمكن العودة إلى فكرة العلاقة التي هي واحدة من الأفكار المركزية في فلسفة رونوفييه وبعده في الفكر الاجتماعي الفرنسي: المجتمع موجود في شكل علاقات تصنع من الأفراد أشخاصاً متحضرين، لكن هذه العلاقات لاتشكل بنى إلا بقدر ما أنها تنحو باتجاه نقطة ارتباط مشتركة هي فعل الحضارة[41].

يمكن حينها العودة إلى كونت وإلى المعنى الذي ترتديه عنده فكرة الحضارة. إذا كانت هذه الفكرة قد اختفت من **محاضرات في الفلسفة الوضعية**، لمصلحة دراسة بنى الفكر الإنساني، فهذا ناجم

(40) المصدر نفسه، ص 19: "أنا أسمّي تعاضداً اجتماعياً [...] الرابط الناتج عن مجمل دوافع العمل الحر التي تتصل بالأفعال السابقة المكررة والاعتيادية في المجتمع وبالحِكَم المسموح بها والمؤسسات والعادات التي يكون منبعها ذاته هو التجربة والتكرار".

(41) يستعيد رونوفييه لوحة الفئات الكَنْتية انطلاقاً من فئة العلاقة ليستنتج منها الفئات الأخرى كلها، انظر: L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier* (Paris: L'Harmattan, 1999).

عن تجريد في علم الاجتماع ضروري لقيام علم الوقائع الذهنية[42]. يرى كونت أن الظواهر البشرية معقّدة إلى درجة أنه ينبغي أن تفصل عنها دراسة الأشكال الفكرية التي يسهل إدراجها ضمن نظام قبل العودة إلى دراسة تطور الحضارة بشكل كامل حيث يكون الجانب الروحي والجانب الزمني غير قابلين للانفصام[43]. بكلمات أخرى، ومن أجل إتمام الثورة، وهو هدف الفلسفة الوضعية بكاملها، يجب أولاً ملاحظة آثار الثورة الفكرية لنقابل بوضوح في ما بين نظامين فكريين، قبل أن نبيّن أن الحضارة بمجملها يمكن إعادة تنظيمها على أسس جديدة. لا يتخلى كونت إذاً، عن فكرة الحضارة، لكن وجب أن يقوم باستدارة عبر أشكال الحضارة الفكرية، وهو

---

(42) A. Comte, "Considérations philosophiques sur les sciences et les savants," dans: *Système de politique positive*, t. IV, Appendice général, p. 143: "إنه لبعملية تجريد وحدها، وهي عملية ضرورية بأي حال، يمكننا دراسة النمو الروحي لدى الإنسان بشكل منفصل عن نموه الزمني، أو نمو الفكر الإنساني بمعزل عن نمو المجتمع، هذا لأن عمليتي النمو هاتين، المختلفتين الواحدة عن الأخرى ليستا مستقلتين، بل تمارسان تأثيراً مستمراً الواحدة في الأخرى وهو تأثير لا يمكن لأي منهما الاستغناء عنه".

(43) فكرة الحضارة قليلة الحضور عموماً في "محاضرات في الفلسفة الوضعية". يستعيدها كونت في بداية الدرس الحادي والخمسين، المخصّص لعرض الحالات الثلاث عرضاً مفصّلاً، من أجل أن يذكّر بأن دراسة التطور المادي للبشرية يجب ألا تنفصل عن تطورها الفكري: "حين نُنَمّي إلى درجة هائلة ومتزايدة على الدوام عمل الإنسان في العالم الخارجي، تبدو الحضارة وكأنها تلزمنا بتركيز انتباهنا اكثر فأكثر على رعاية وجودنا المادي وحده [...] بيد أن دراسة أكثر تعمقاً تثبت، على العكس، أن هذا النمو ينزع باستمرار إلى تغليب أهم القدرات في طبيعتنا الإنسانية [...]" (Paris, Hermann, 1975, t. II, p. 203). يجب أن نقوم بإحصاء أكثر منهجية لورود فكرة الحضارة حتى ندعم هذا التحليل. وإنه لمن المدهش أن فكرة "التقدّم الاجتماعي" (أو "التدرّج الاجتماعي") تحل محل فكرة الحضارة حيث يمكن أن نتوقع هذه الأخيرة، مثلًا في نقاشات طروحات مونتسكيو وكوندورسيه في الدرس الثامن والأربعين.

مايسميه ليفي برول العقليات، من أجل أن يقدم وصفاً أكثر دقة عن الحضارة بمجملها. نفهم حينئذ لماذا نشر كونت في ملحق **نظام السياسة الوضعية** (*Système de politique positive*) في العام 1854 **مخطط الأعمال العلمية** الذي صدر في العام 1822 وأعطاه اسماً جديداً هو **كتيّبي الأساسي** (*Mon opuscule fondamental*). فلسفة كونت هي حقاً علم اجتماع الحضارة لأنها تسعى قبل أي شيء آخر إلى هدف سياسي، لكنها اضطرت إلى المرور بلحظة تعقلية في **محاضرات في الفلسفة الوضعية** من أجل أن تفك ما كان يبدو شديد التوحيد في فكرة الحضارة الواردة في نصوص كونت الأولى. الحضارة هي وحدة الانقطاعات الفكرية والاستمراريات المادية: لدينا هنا واحداً من مفاتيح الاستمرارية الكونتية التي تهدف إلى إنهاء الثورة مبينة كل آثارها في الفكر. الحضارة هي في آنٍ واحد انفصال الأشكال الفكرية والتنظيم المادي الواحد عن الآخر ووحدة هذين البعدين التي تسمح بمضاعفة آثارهما.

"يمكن حقاً، بالمعنى الفلسفي، قياس حضارة شعب عبر درجة انفصال النظرية عن الممارسة، يضاف إليها درجة التناغم القائمة بينهما. هذا لأن وسيلة الحضارة الكبرى هي انفصال الأعمال واندماج الجهود. [...] تثبت دراسة مسيرة الحضارة المتمعنة أن إعادة تنظيم المجتمع من الناحية الروحية قد أصبحت الآن أكثر حضارة من إعادة تنظيمه من الناحية الزمنية. وهكذا، فإن سلسلة الجهود الأولى المباشرة لإنهاء الحقبة الثورية يجب أن تهدف إلى إعادة تنظيم السلطة الروحية"[44].

---

(44) "*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*," dans: Comte, *Système de politique positive*, pp. 67-69.

إن عودة فكرة الحضارة في نصوص كونت الأخيرة هي مؤشّر على تحوّل في النظام العلمي للفلسفة الوضعية. في نصوص الشباب، أخذت فكرة الحضارة في خطاب سياسي وأخلاقي وأشارت إلى مهمة إعادة تنظيم المجتمع الحديث مستهدفة استعادة التناغم والإجماع الاجتماعي. في **محاضرات في الفلسفة الوضعية** حلت محلها فكرة الحالة أو النظام الذهني فبدا علم الاجتماع آنذاك كتاريخ أشكال الفكر الديني ثم العلمي، بحسب حركة تجريد الممارسة الضرورية بالنسبة إلى النظرية. في "نظام السياسة الوضعية"، يحل علم جديد محل علم الاجتماع وهو الأنثروبولوجيا آخر علوم التصنيف الذي جاء تعريفه بوصفه علم الأفراد. فالأنثروبولوجيا هي حقاً هذا العلم الذي يستفيد من القوانين التي أشار إليها علم الاجتماع ليبيّن كيف أن كل فرد قد صار كائناً اجتماعياً على طريقته وبحسب تركيبته البيولوجية وعلاقاته مع باقي الأفراد. وهكذا يمكن القول إن الأنثروبولوجيا هي دراسة أنماط الحضارة الخاصة بكل فرد، ما يفترض عدم فهم فكرة الحضارة بوصفها مسيرة متصلة تقود إلى خاتمة نهائية، بل هي آلية غير منتهية يعاد البدء بها من جديد مع كل فرد[45]. بهذا المعنى يمكن القول إن الحضارة متقطعة في كل نقطة حيث تتحقّق، أي لدى الأفراد الذين يعطون معنى جديداً لآلية الحضارة.

---

(45) يمكن بالتالي استبدال فكرة حضارة، الشديدة الارتباط بآلية مستمرة وعابرة للتاريخ، بفكرة "كياسة" التي تشير إلى أنماط حياة اجتماعية خاصة ضمن سياقات فاقدة للاستقرار على الدوام وقابلة للتعرف عليها تاريخياً، انظر: E. Balibar, "Trois concepts de la politique: Emancipation, transformation, civilité," dans: *La crainte des masses* (Paris: Galilée, 1997).

يمكن العثور على هذا المعنى الأنثروبولوجي للحضارة عند أولئك الذين عرفوا كيف يتخطون في آنٍ واحد النموذج التطوري للحضارة بوصفه مساراً خطياً من ناحية والتناقض بين بنيتي الفكر أو العقليات المغلقة على ذاتها من ناحية أخرى. إليكم أمثلة ثلاثة على هذا: حين حاول مارسيل موس (Marcel Mauss) أن يضع في مقابل نموذج الحضارة تعددية حضارات جاء تعريفها على أنها مناطق نشر عناصر مادية، لم يكتفِ بالقول إن لكل مجتمع حضارته. هذا لأن الحضارة هي أكثر من المجتمع وأقل منه في آنٍ معاً: فمنطقة امتدادها تتخطى الحدود التي يعتبر مجتمع معين أنها حدوده، لكن بوصفها آلية فهي تختلف بحسب أفراد المجتمع ذاته. يؤكد موس، ضد نظرية "العقلية البدائية" أنه يجب ألا يُدرس البدائيون بما يختلفون به عن مجتمعاتنا، بل يجب المقارنة في ما بينهم، كمقارنة الميلانيزيين مع الماوري مثلاً، أو حتى مقارنة ميلانيزيي الجزر المختلفة في ما بينهم... إلخ[46]. يكون الفرد بالتالي هو منتهى التحليل الأنثروبولوجي، بمعنى أن طريقة وصول هذا الفرد أو ذاك إلى مرحلة الحضارة هو هدف هذا التحليل. "إن المجتمعات تتميز على خلفية

(46) بهذا المعنى يمكن فهم النقد الذي وجهه موس إلى ليفي برول في خلال تقديم "العقلية البدائية" إلى جمعية الفلسفة الفرنسية: "ليست العلاقة التي تربط المجتمعات التي يدرسها السيد ليفي برول أوثق ممّا هو يظن وحسب، بل أيضاً الفوارق التي تفصل عقليات مختلف المجتمعات التي يدمجها جميعها تحت اسم المجتمعات البدائية، وهي فوارق أكبر بكثير مما يبدو أنه يشير إليه. [...] فعقلية الأسترالي مختلفة جداً، على سبيل المثال، عن عقلية الأفريقي: أولاً لأن الوسط الاجتماعي التي سمحت التقنيات بتكوينه يتصف بكثافة مختلفة تماماً وبتركيبة مختلفة تماماً كما يحمل وراءه تاريخاً مختلفاً تماماً" *Bulletin de la société française de philosophie*, XVIII, Séance du 15 février 1923, p. 26.

ظواهر عالمية. وتتفرد المجتمعات وتخلق أمزجتها الخصوصية وطباعها الفردية على خلفية من الحضارات المتعددة"[47]. وكذلك، حين يتحدث مارك بلوش عن "تلوين حضاري"[48] مشترك بين كل المجتمعات الإقطاعية، يبيّن أن الإقطاعية ليست نظاماً عقلياً يمكن وضعه في مواجهة نظامنا، بل هي بالأحرى "جو" ما زلنا نتنفسه في مجتمعاتنا وينتج في مجتمعات القرون الوسطى ألواناً واضحة للعيان بشكل فاقع. وأخيراً، حين يستعيد ليفي ستراوس (Lévi-Strauss) فكرة الحضارة في **العرق والتاريخ** (*Race et histoire*)، فهو يغيّر معناها بشكل جذري مفلتاً من تناقضات النسبية الثقافية، فالحضارة هي حقاً آلية مشتركة بين كل المجتمعات، لكنها تشبه لعبة شطرنج ذات طابع عشوائي يلعب فيها كل مجتمع بما يملكه من عوامل متفوقة ومعوقات، فيربح من ناحية ما يخسره من ناحية أخرى مع إمكانيات تحالف بين اللاعبين المختلفين أكثر ممّا يشبه مسيرة متصلة تسمح بتصنيف المجتمعات تصنيفاً تراتبياً[49].

---

(47) M. Mauss, "Les civilisations: Eléments et formes," dans: Febvre, *Civilisation: Le mot et l'idée*, p. 88.

(48) M. Bloch, *La société féodale* (Paris: Albin Michel, 1994), p. 15.

(49) C. Lévi-Strauss: "Race et histoire," dans: *Anthropologie structurale II* (Paris: Plon, 1996), p. 417:

"اعتبرنا مفهوم الحضارة العالمية نوعاً من مفهوم حدودي، أو طريقة مختصرة للإشارة إلى آلية معقدة. هذا لأنه إذا صح برهاننا، لا وجود للحضارة العالمية ولا يمكن أن يكون لها أي وجود بالمعنى المطلق الذي يعطى لهذا المصطلح بما أن الحضارة تستتبع تعايش ثقافات تحمل الحد الأقصى من التنوع في ما بينها، كما تقضي حتى بوجود هذا التعايش. لا يمكن للحضارة العالمية أن تكون سوى تكتل، على النطاق العالمي، بين ثقافات تحافظ كل واحدة منها على تفرّدها".

ترسم المراحل التي قدمناها التباسات الحضارة في الوضعية الفرنسية انطلاقاً من كونت. وثمة رابط وثيق بين الوضعية والحضارة بقدر ما أن ظاهرة الحضارة الوضعية، المعتبرة تقدماً خطياً في مسيرة الإنسانية، قد قدّمت نموذج توحيد ممكن لكل الظواهر البشرية. بيد أن الوضعية قد اصطدمت بانقسام الإنسانية بين "البدائيين" و"المتحضرين"، وهو انفصال يطبق بين الغرب الوضعي والشعوب الأخرى كما يطبق أيضاً في داخل كل مجتمع غربي وحتى في داخل كل إنسان غربي، بقدر ما أن هذا الإنسان ما زال يحتفظ بجزء من ذاته لم يصبح حضارياً بعد. هذا ما أدى إلى انقسام الوضعية إلى اتجاهين: اتجاه تطوري يفترض استمرارية بين أشكال الفكر المتناقضة هذه واتجاه بنيوي ينطلق من عدم الاستمرارية بين بنى الفكر. لا تنجح الأنثروبولوجيا البنيوية، بالمعنى الستراوسي لهذا المصطلح، في تخطّي هذه الازدواجية إلا حينما تستعيد وحدة بنى الفكر في آلية حضارة تتحقق في كل من نقاطها من دون أن تبلغ أوجها في أي نهاية. يصير من الممكن حينذاك دراسة الحضارة بوصفها ظاهرة متقطعة بشكل جذري من دون أمل بتحقق نهائي لها ومن دون حنين إلى الوحدة المفقودة، ربما كان فوكو يعتبر نفسه بهذا المعنى فيلسوفاً "وضعياً سعيداً".

المشاركون في الكتاب

برتراند بينوش (Bertrand Binoche): أستاذ في جامعة باريس الأولى- بانتيون- سوربون (Université Paris I-Panthéon- Sorbonne)، قسم الفلسفة. يعمل على التاريخ المقارن لفلسفات التاريخ وعلى التاريخ المقارن للفلسفة السياسية الحديثة. نشر في دار (Presses Universitaires de France) الكتب الآتية: *Critique des droits de l'homme* (1989); *Les trois sources des philosophies de l'histoire* (1794-1798) (1994); *Introduction à de l'Esprit des Lois de Montesquieu* (1998). كما نشر في دار نشر (Champ Vallon) تحت إشرافه كتابين جماعيين، مع (F. Tinland) هما: *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des lumières* (2000); *L'homme perfectible* (2004). وهو عضو في لجنة نشر أعمال ديدرو الكاملة التي هي قيد النشر لدى دار (Hermann).

جورج دولاك (Georges Dulac): مدير أبحاث سابق في المركز الوطني للأبحاث العلمية (UMR 5186 du CNRS, Université de Montpellier III)، يعمل على سياسة ديدرو وعلاقات الوسط الفلسفي الباريسي مع روسيا في عهد كاترين الثانية. هو واحد من المسؤولين عن الإصدار النقدي والزمني لأعمال ديدرو الكاملة التي هي قيد النشر لدى دار (Hermann). في ما عدا مقالاته البحثية الكثيرة جداً، نشر تحت إشرافه كتاب: *Editer Diderot, Oxford*, 1988 وأشرف على مجموعة Archives de l'Est حيث صدر تحت إشرافه أيضاً كتاب: *La culture française et les archives russes: Une image de l'Europe au XVIIIè siècle*, Ferney-Voltaire, CIEDS, 2004.

فريدريك كيك (Frédéric Keck): يدرّس الفلسفة في جامعة ليل الثالثة Université Lille-III وهو عضو في (UMR Savoirs et textes). ناقش في العام 2003 أطروحة حول Le problème de la mentalité primitive. Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie ونشر *Lévi-Strauss et la pensée sauvage* بالإضافة إلى عدد من المقالات حول الأنثروبولوجيا ولا سيّما في مجلّات *Methodos*, 2002-2003 و*Critique*, janv.-février 2004 كما في *Annales Bergsoniennes*, 2003.

كاترين لارير (Catherine Larrère): أستاذة في جامعة باريس الأولى - بانتيون - سوربون. إختصاصية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، تعمل على تاريخ النظريات السياسية والاقتصادية

في العصر الحديث والمسائل المتصلة بالأزمة البيئية (الحفاظ على الطبيعة، تنمية التقنيات الأحيائية، الوقاية من المخاطر). نشرت: *L'invention de l'économie*. Du droit naturel à la physiocratie, Paris, P.U.F. coll. "Léviathan", 1992 ; *Les philosophies de l'environnement*, Paris, P.U.F., coll. "Philosophies", 1997; *Actualité* de Montesquieu, Paris, Presses de Sciences Po, 1999، وبالتعاون مع رفاييل لارير: *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement,* Paris, Aubier, collection "Alto", 1997. وهي تشارك في نشر أعمال مونتسكيو الكاملة في مؤسسة فولتير (Voltaire Foundation).

كريستيان لافال (Christian Laval): صاحب دبلوم دراسات عليا في العلوم الاجتماعية وعضو مجموعة دراسات ومراقبة الديمقراطية، باريس العاشرة نانتير/ المركز الوطني للأبحاث العلمية Paris-X-Nanterre/ CNRS. نشر كتباً عديدة مخصصة لجيريمي بنتام ولأثر النفعية في تاريخ العقائد الاجتماعية، من بينها: Jeremy Bentham. *Le pouvoir des fictions*, Paris, P.U.F., 1994 ; Jeremy Bentham, *Les artifices du capitalisme*, Paris, P.U.F., 2003. كما أشرف على نشر عدد من نصوص جيريمي بنتام من بينها: *De l'ontologie et autres textes sur les fictions,* Paris, Le Seuil, 1997; *Le Panoptique*, Paris, Mille et une Nuits, 2002 ; *Les Sexualités irrégulières*, Paris, Mille et une Nuits, 2004.

ميشال ماليرب (Michel Malherbe): أستاذ فخري للفلسفة في جامعة نانت. نشر في دار نشر Vrin العديد من الكتب حول الفلسفة التجريبية الكلاسيكية من بينها: *La philosophie empiriste classique de David Hume* (1976), *Kant ou Hume ou la raison et le sensible* (1980), *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison* (1984), *Trois Essais sur le sensible* (1991). كما سلم مؤخراً إصداراً وتعليقاً حول: (*Discours préliminaire de D'Alembert*), Paris, Vrin, 2000 وترجمة وتعليقاً عن Hume, Traité I, 4, Paris, Le Seuil, 2002، ومقالات متنوعة حول تلقي الفلسفة الاسكتلندية في أوروبا وفي فرنسا. وهو الآن يترجم كامل مجموعة هيوم (*Essays and Treatises*) وقد صدر منها ثلاثة مجلدات لدى ، كما يجهز للإصدار العلمي لـ (*L'art de penser*, Condillac).

ألان بونس (Alain Pons): أستاذ مساعد فخري في جامعة باريس العاشرة - نانتير ومراسل المؤسسة (Académie des Sciences Morales et Politiques). ركّز أعماله حول الفكر الفلسفي الفرنسي في القرن الثامن عشر وحول الفكر الإيطالي، من النهضة وحتى القرن الثامن عشر. أشرف على نشر أنطولوجيا موسوعة ديدرو ودالامبير وقدم لها، وكذلك القاموس الفلسفي لفولتير والكتب الآتية: L. S. Mercier, L'An 2440, Condorcet, *L'esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain et fragment sur l'Atlantide*. في المجال الإيطالي ترجم وقدم: *Le Livre du Courtisan de Castiglione, le Galatée de*

Della Casa, Ricordi de Guichardan, l'essai historique sur la révolution de Naples de Cuoco. كما اهتم بشكل خاص بفلسفة فيكو الذي ترجم عنه *La vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*، ومختارات من الرسائل و *Méthode des études de notre temps*، ومؤخراً عمل فيكو الأساسي *La science nouvelle*. كما صدرت مؤخراً في إيطاليا تحت عنوان *Da Vico a Michelet*، مجموعة مقالاته.

إيمانويل رينو (Emmanuel Renault): أستاذ مساعد في دار المعلمين العليا للآداب والعلوم الإنسانية في ليون (Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines) (Lyon). صاحب أطروحة حول الفلسفة الهيغلية الخاصة بالطبيعة، تدور أبحاثه أساساً حول المثالية الألمانية، من كَنْت إلى ماركس وحول الفلسفة السياسية المعاصرة. نشر: *Marx et l'idée de critique*, Paris, P.U.F., 1995 ; trad. italienne Manifesto libri, 1999; *Hegel, La naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001 ; *Philosophie chimique: Hegel et la physique dynamiste de son temps*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002; *Mépris social: Ethique et politique de la reconnaissance*, Bordeaux, Editions du Passant, 2000; *L'expérience de l'injustice: Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

سيلين سبكتور (Céline Spector): أستاذة مساعدة في

قسم الفلسفة في جامعة بوردو الثالثة -Université Bordeaux III. أخصاصية في الفلسفة السياسية لعصر الأنوار، تساهم في إصدار أعمال مونتسكيو الكاملة التي تقوم بها مؤسسة فولتير. نشرت:*Montesquieu: Les Lettres persanes*, Paris, P.U.F., 1997 ; *Le vocabulaire de Montesquieu*, Paris, Ellipses, 2001; *Montesquieu: Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, P.U.F, 2004 ، كما نشرت بالتعاون مع تيري هوكيه (Thierry Hoquet): *Lectures de Montesquieu*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004.

لوك فينسيتي (Luc Vincenti): أستاذ مساعد في قسم الفلسفة في جامعة مونبيلييه الثالثة Université de Montpellier III. كرس أبحاثه لمفهوم الممارسة ولفلسفات روسو وكَنْت وفيخته. نشر: *Education et liberté, Kant et Fichte*, Paris, P.U.F., 1992 ; *Pratique et réalité dans les philosophies de Kant et de Fichte*, Paris, Kimé, 1997 ; *Rousseau: Du contrat social,* Paris, Ellipses, 2000; *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la république*, Paris, Kimé, 2001.

فرانسوا زورابيشفيلي (François Zourabichvilli): أستاذ مساعد في قسم الفلسفة في جامعة مونبيليه الثالثة. يقوم بأبحاث حول فلسفات العصر الكلاسيكي *Spinoza: Une physique de la pensée et le conservatisme paradoxal de Spinoza,* Paris, P.U.F. 2002 وحول الفلسفة المعاصرة *Deleuze: Une*

philosophie de l'événement, Paris, P.U.F., 1994, *Le Vocabulaire Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003. يحضر حالياً: "Temps, plaisir et barbarie: Introduction aux *Préceptes pour avancer dans les* sciences de Leibniz", Arles, Actes Sud.

الثبت التعريفي

إبستيمية (épistémé): حقبة معينة، هي طريقة تفكير وكلام وهي طريقة تمثّل للعالم تمتد لتشمل بشكل عام حقل الثقافة بأسره.

تجارة ناعمة (doux commerce): يعتبر مونتسكيو أن التجارة والسلام صنوان، فالتجارة حين توحّد الأمم والبشر تخلق بينهم مصلحة مشتركة. وهكذا فإن المبادلات التجارية ترسي السلام بين الأمم وتنظم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد وتهذّب الأخلاق.

حدث شامل (fait général): الحدث الشامل والنهائي هو الذي تصبّ فيه كما تُختزل فيه كل الأحداث الأخرى، وبحسب أوغست كونت هو الحدث الشامل الكبير الذي يسيطر على كل الظواهر السياسية ويعمل كمنظّم حقيقي لها ويكون بمثابة تطوّر الحضارة الطبيعي. وقد يكون الحدث الشامل نتيجة، ولكن بالحد الأدنى للمعنى، بقدر ما يكون حدثاً مهماً، أو خاتمة تجمع كثرة من الأحداث الخاصة. ومن ناحية أخرى، بالحد الأعلى للمعنى، يكون

الحدث الشامل نتيجة بقدر ما أن النتيجة هي الوجه الآخر الغائي لأي مبدأ.

حرية إيجابية (liberté positive): هي امتلاك الفرد القدرة والموارد على تحقيق كل إمكانياته في مقابل الحرية السلبية التي هي تحرّر من القيود الخارجية.

حضارة (civilisation): يعرّف جان كازانوفا الحضارة في موسوعة أونيفرساليس قائلاً: "تستخدم كلمة "حضارة" بمعانٍ شديدة التنوع وكثيراً ما تكون غير دقيقة بالكامل. وبشكل عام، يمكن تصنيف المعاني التي تنسب إلى هذه الكلمة بشكل واضح أو ضمني إلى فئات ثلاث. **أولاً**، في اللغة الأكثر شيوعاً، يرتبط مصطلح حضارة بحكم قيمة ويصف بشكل إيجابي المجتمعات التي تستخدم هذه الكلمة لوصفها. وهو يفترض بالتالي وفي المقابل وجود شعوب غير متحضرة أو متوحشة. [...] **ثانياً**، الحضارة هي مظهر معين من الحياة الاجتماعية. ثمّة مظاهر في الحياة الجماعية يمكن تسميتها بالظواهر الحضارية أو تسمّى، في حال تجسّدت ضمن مؤسسات ونتاجات، أعمالاً حضارية، في حين أن أخرى لا تستحق بالطبع أن تنضم إلى هذه الفئة. وأخيراً، تنطبق كلمة "حضارة" على مجموعة من الشعوب أو المجتمعات. وهكذا، إلى جانب الحضارة التي هي درجة عالية من التطوّر أو مجموعة من السمات المميزة، ثمّة حضارات متنوعة تمتلك هذه السمات وتستقي منها شخصية خاصة تعطيها مكانة محدّدة في التاريخ أو بين مجموع الشعوب في لحظة معينة. يرتبط هذا المعنى الثالث

بالتالي مع واحد من المعنيين السابقين فيجعله مفهوماً عملانياً في إطار تحليل الواقع الاجتماعي".

حضارة ممتدة (extended civilization): مفهوم أطلقه باين في العام 1782، وقد عنى به بالتحديد تأسيس قانون وضعي على المستوى العالمي: بعد أن "تحضّرت" الأمم، أي صار لديها حكومة مدنية، الواحدة بمعزل عن الأخرى، وجب الآن مدّ هذه الآلية إلى أنحاء الكوكب كافة.

عقلية (mentalité): مجموع طرائق الفكر والاعتقاد الاعتيادية ومجموع الاستعدادات النفسية والأخلاقية لدى مجموعة ما ومشتركة بين أفرادها. ولد تاريخ العقليات بعد الحرب العالمية الأولى لدى مجموعة من المؤرخين كالفرنسيين لوسيان فيفر ومارك بلوش والبلجيكي هنري بيرين، كما تطرق إليها علماء الاجتماع أمثال لوسيان ليفي برول وموريس هالبواش.

فيزيوقراطية (physiocratie): هي مدرسة فكرية اقتصادية وسياسية ولدت في فرنسا في حوالي العام 1750 وساهمت بشكل حاسم في تشكيل مفهوم الاقتصاد الحديث وفي وضع التفكير والممارسة في المجال الاقتصادي في إطار مرجعي أكثر استقلالية. شهدت الفيزيوقراطية أوجها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. يعني مصطلح فيزيوقراطية "الحكم بواسطة الطبيعة".

كلمة رئيسة (maître mot): تشير على الدوام إلى مبدأ وترد باستمرار إلى مقياس أي واقع وأي حقيقة وأي عدالة. ومتى شكلت

الكلمة الرئيسة، من حيث التعريف بها، مرجعاً إلزامياً ومفرط التحديد، تكمن الحيلة في أن يستفاد منها للتوفيق بين الجميع، أو على الأقل بين أكبر عدد ممكن من الناس.

كياسة (civilité): قواعد حسن السلوك واحترام اللياقات التي تحكم الحياة في المجتمع، وقد كانت تعني في الأصل، حين أخذت عن اللاتينية، مجموع المواطنين سكان المدينة.

مخطط (schème): يقصد به وَرَمفهوم، أي مفهوم يسطع على مجمل الخطاب إذ يشكل موضوعه كما يحدّد المعنى الذي يجب أن يعطى للمفاهيم البسيطة التي نصادفها فيه ويعطي قواعد الترتيب التي بحسبها تتوزع هذه المفاهيم.

نظرية الكاميرالية (théorie du caméralisme): هي نظرية اقتصادية وسياسية وإدارية وفلسفية خاصة بأوروبا القارية من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر، وتتصل بـ "دولة المصلحة العامة".

نفعية (utilitarisme): هي نظرية تجعل من المفيد، أي ما يخدم السعادة أو الحياة، مبدأ كل القيم في مجال المعرفة كما في مجال العمل. يقضي الطرح الأساسي بتطابق مفهوم الحق مع مفهوم الفائدة أي جعل المصلحة هي مبدأ القانون والأخلاق.

نقد النقد (criticisme): هي نظرية حول المعرفة وضعها إيمانويل كَنْت تهدف إلى تجاوز التعارض التقليدي بين التجريبية والعقلانية. تنطلق هذه النظرية من طرح يقول إن الإنسان لا يستطيع

أن يدرك حقيقة الأشياء لذاتها، لكنه قادر على أن يدرك حقيقتها لذاته، أي ما تمثّله بالنسبة إليه.

وضعية (positivisme): نظام فلسفي وضعه أوغست كونت وانطلق فيه من نظرية الحالات الثلاث (الحالة الدينية، الحالة الميتافيزيقية، الحالة الوضعية) ليرفض كل أشكال الفكر الميتافيزيقي ويعتبر أن الوقائع التجريبية وعلاقاتها الواحدة بالأخرى هي وحدها قادرة على أن تشكل مواضيع معرفية أكيدة.



ثبت المصطلحات

إبستيمية	épistémé
إرداف خلفي	oxymore
أرستقراط	patricien
استدارة	détour
استدلال	inférence
استقراء	induction
استمال	persuader
امتثالية	conformisme
إنسان أسمى	surhomme
إنسانوي	humaniste
انعتاقي	libertin
تاريخانية	historicisation
تبشير	prosélytisme
تتابعي/ تعاقبي	diachronique
تجارة ناعمة	doux commerce

télescopage	تداخل
synchronique	تزامني
intellectualiste	تعقلي
mise en abyme	تعقير
scansion	تقطيع
alternative	تناوب
socialisation	تنشئة اجتماعية
réconciliateur	توفيقي
théosophie	تيوصوفية
paradigme	جملة استبدالية/ نموذجاً معيارياً
générique	جنيسي
déterminisme	حتمية
argumentation	حجج
sens commun	حس مشترك
tautologie	حشو
vitaliste	حيواتي
apologie	دفاع
état dirigiste	دولة تدخلية
pamphlet	رسالة هجائية
stoïcisme	رواقية
stoïciens	رواقيون
agrarien	زراعي
statique (nom)	سكونية

irénisme	سلامية/ تصالحية
plébéien	سوقة
obscurantisme	ظلامية
contingent	عارض
cliché	عبارة مبتذلة
divination	عرافة
cause finale	علة نهائية
théodicée	علم الإلهيات
téléologie	غائية
providentialisme	غائية عنائية
jurisprudence	فقه القانون
logos	فكر
théorétique	فكر تأملي/ نظري
philosophie positive	فلسفة وضعية
acception	فهامة
physiocrates	فيزيوقراطيون
sociabilité	قابلية اجتماعية
perfectibilité	قابلية التحسين
inventaire	قائمة جرد
potentiel réconciliateur	قدرات توفيقية
apothéose	قمّة المجد
lois de détail	قوانين التجزئة
maître mot	كلمة رئيسة

néologisme	كلمة مولّدة
civilité	كياسة
hétérogène	متباين
transcendantal	متعالٍ
hédoniste	متعيّ
schème	مخطط
scholastique	مدرسية
amalgame	مزج
amphibologique	مزدوج المعنى
raison d'état	مصلحة الدولة العليل
constat	معاينة
épistémiologique/ gnoséologique	معرفي
anachronisme	مفارقة زمنية
auspice	نذير
théorie sensualiste	نظرية حسوية
utilitarisme	نفعية
criticisme	نقد النقد
ontogenèse	نمو الفرد
habitus	هابتوس (بنى ذاتية من الاستعدادات والتصوّرات)
méta-économique	وَرَاقتصادي
méta-concept	وَرَمفهوم

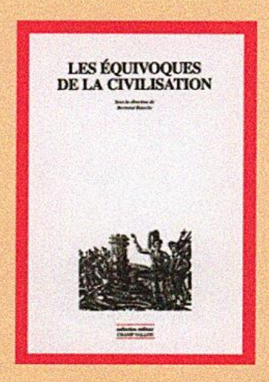
الفهرس

-ن-

-هـ-

التباسات الحضارة

يقدّم هذا الكتاب تحليلاً فلسفياً لـ "التباسات" الحضارة، من النواحي الدلالية والوظيفية بعد فشل تصنيفها تراتبياً، ويبيّن معناها، مظهراً على سبيل المثال كيف كان استعمالها نادراً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في فرنسا، إذ لم تكن تدلّ على مفهوم معيّن. ويبرز الكتاب في استعراضه لمختلف المفاهيم في هذا الشأن، كيف أصبحت الحضارة مصطلحاً رئيسياً يتعين على الفيلسوف أن يجعل معناه واستعمالاته محايدة فيما يتناوله المؤدلِج بشكل عقائدي ويستخدمه لأهداف معيارية تقييمية.



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

• برتراند بينوش: أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة في جامعة "باريس 1/ بانتيون السوربون" (Paris 1/ Panthéon- Sorbonne). من مؤلفاته: *Religion privée, opinion publique* (2012) و *L'homme perfectible* (2004).

• هدى مقنص: مديرة مركز اللغات والترجمة - الجامعة اللبنانية. من ترجماتها للمنظمة العربية للترجمة: **فكر اللغة الروائي، أسس تدريس الترجمة التقنية، المعجمية وعلم الدلالة المعجمي.**



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 28 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-434-039-4

